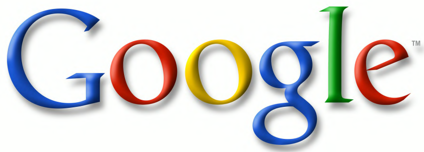



SE TAIRE
E
FAIRE

HISTOIRE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS LE

Manuel allemand du Dr Æ. SCHÖPFER

PAR

L'Abbé J.-B. PELT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANONIQUE
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE METZ

Avec l'approbation de S. G. l'évêque de Metz

2e ÉDITION

TOME PREMIER



PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

1898





HISTOIRE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

des Écritures comme de l'histoire universelle.

L'ouvrage du Dr Schöpfer se distingue précisément par ces qualités. Il ne se contente pas de nous montrer, dans une exposition claire et méthodique, la suite des faits de l'Ancien Testament; il les éclaire pour ainsi dire de la lumière divine; il manifeste à nos yeux la Providence qui règle elle-même la marche des événements, depuis l'origine première des choses; qui prépare les voies à Jésus-Christ, par le caractère figuratif des institutions, des personnages et des faits, et spécialement par les prophéties qui l'annoncent et qui deviennent de plus en plus claires, de plus en plus expresses.

Ce sont là de grandes vérités qu'il est d'autant plus nécessaire de proclamer et de prêcher aujourd'hui qu'elles rencontrent de nombreux contradicteurs. M. Schöpfer le sait et il le dit, et il rend son travail encore plus utile en exposant les objections et en réfutant les ennemis de la révélation dans la mesure où le comporte son plan.

Vous vous êtes rendu bien compte, mon cher ami, de ces mérites de l'œuvre du Dr Schöpfer, et c'est pourquoi vous avez voulu en faire profiter les lecteurs français. Mais vous avez senti avec raison que vous ne deviez pas cependant traduire servilement votre auteur et vous avez apporté à son travail d'heureuses modifications.

Dans le récit des faits, vous avez souvent donné la parole à l'écrivain sacré lui-même, parce que la

parole sainte a une saveur que ne peut avoir aucune parole humaine.

Vous avez substitué à des citations d'auteurs allemands peu ou point connus en France des autorités françaises qui seront plus appréciées et mieux goûtées parmi nous : c'est ainsi qu'au lieu du Jésuite allemand Karl Braun vous faites parler M. de Lapparent et M. Faye, et qu'à la place des renvois à des ouvrages ou à des articles de Revues inaccessibles à vos lecteurs vous indiquez des ouvrages écrits en notre langue sur les mêmes sujets et à la portée de tous.

Votre travail n'est pas de la sorte une simple traduction; vous avez su y mettre du vôtre et avec succès.

Vous avez également le mérite de donner à votre version une couleur bien française. Sous votre plume la phrase allemande est devenue légère, claire, souple, grâce à des coupures faites à propos et à l'aide de divers artifices littéraires qui ont dû vous demander beaucoup de patience et d'efforts. Vous n'avez pas enlevé d'ailleurs à l'histoire du Dr Schöpfer sa physionomie scientifique; vous avez voulu lui laisser son caractère germanique en conservant les expressions latines, grecques, voir même hébraïques dont elle est parsemée, et qui ont leur raison d'être, à cause de leur précision ou parce qu'aucun mot de notre langue ne peut complètement les rendre.

Dans ce que vous avez gardé comme dans ce que vous avez modifié, vous avez donc fait œuvre de goût comme de science (1).

Il ne me reste plus qu'à vous souhaiter de nombreux lecteurs, en priant Dieu de bénir votre travail et de susciter dans le clergé beaucoup de prêtres qui se consacrent avec le même zèle que vous à l'étude des saintes Lettres et à la défense de la Révélation.

Croyez, mon cher ami, à mes bien affectueux sentiments en N.-S. F. VIGOUROUX, P. S.-S.

(1) Le Dr Aemilian Schöpfer, professeur au Séminaire de Brixen (Autriche), a gracieusement autorisé le traducteur à faire toutes les modifications qu'il jugerait opportunes. Elles sont trop nombreuses pour pouvoir être indiquées dans le texte. Qu'il suffise de faire à ce sujet quelques observations générales.

Le plan du Dr Schöpfer, sauf quelques transpositions ou divisions de chapitre, est resté le même. Il consiste à donner une idée d'ensemble de l'Ancien Testament et à placer dans leur cadre historique les questions de critique (authenticité des Livres Saints), de théologie (prophéties messianiques) et d'archéologie les plus importantes

L'exécution de ce plan offre de plus notables divergences. Dans l'édition francaise on s'est inspiré principalement des travaux français, de M. Vigouroux, de la *Revue biblique*, etc., que l'auteur allemand ne connaissait pas. Il a été tiré grand parti du commentaire de la Genèse par le P. de Hummelauer, paru après la publication de l'ouvrage du Dr Schöpfer. La divergence la plus considérable se rattache à Néhémie et à Esdras. On s'est efforcé d'exposer loyalement les différentes opinions soutenues par des exégètes catholiques et de signaler même les plus nouvelles qui peuvent paraître hardies et trop avancées. Les cartes et quelques tables généalogiques ou autres manquent aussi dans l'original allemand.

En somme, tout le mérite de l'œuvre, sauf l'adaptation qui en est faite pour le lecteur français, revient au Dr Schöpfer. [Note de l'abbé Pelt].

AVERTISSEMENT DE LA 2e ÉDITION

Cette édition diffère de la précédente sur plusieurs points. Les chapitres et les passages relatifs aux récits chaldéens de la création et du déluge, à la table des peuples et à l'invasion de Chodorlahomor, ont été remaniés et mis au courant des découvertes et des travaux les plus récents des assyriologues, du P. Scheil et de M. Frist Hommel notamment. Au chapitre d'introduction ont été joints deux paragraphes sur l'inspiration et l'herméneutique. La bibliographie a été diminuée par la suppression d'ouvrages moins importants et augmentée par l'indication des publications les plus récentes. Des développements plus complets et plus précis ont été donnés au sujet des théories rationalistes sur l'histoire des patriarches et l'origine mosaïque du Pentateuque. Quelques cartes et tableaux ont été ajoutés. Sur quelques points (par exemple le double récit de la création de l'homme, la confusion des langues) on a cru devoir modifier un peu l'opinion adoptée dans la première édition.

J. B. PELT.

Metz, le 15 novembre, 1897.

Transcription des lettres hébraiques.

ח	*ḥ*	שׁ	*sch*
כ	*k*	צ	*ts*
ק	*q*	ז	*z*

DE STVDIIS SCRIPTVRAE SACRAE

VENERABILIBVS FRATRIBVS PATRIARCHIS PRIMATIBVS ARCHIEPISCOPIS VNIVERSIS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMVNIONEM CVM APOSTOLICA SEDE HABENTIBVS

LEO PP. XIII

SALVTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

INTRODUCTION

L'ordre surnaturel. — La révélation et ses sources. La Bible (1).

VENERABILES FRATRES,

Providentissimus Deus, qui humanum genus, admirabili caritatis consilio, ad consortium naturae divinae principio evexit, dein a communi labe exitioque eductum, in pristinam dignitatem restituit, hoc eidem propterea contulit singulare praesidium, ut arcana divinitatis, sapientiae, misericordiae suae supernaturali via patefaceret. Licet enim in divina revelatione res quoque comprehendantur quae humanae rationi inaccessae non sunt, ideo hominibus revelatae, *ut ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint, non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem* (2).

(1) Pour faciliter l'étude de l'encyclique, il a paru utile de joindre au texte des sommaires qui en marquent les principales divisions.
(2) Conc. Vat. *sess.* III, *cap.* II, *de revel.*

Quae *supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem,* continetur tum *in sine scripto traditionibus* tum etiam *in libris scriptis* qui appellantur sacri et canonici, eo quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt* (1). Hoc sane de utriusque Testamenti libris perpetuo tenuit palamque professa est Ecclesia : eaque cognita sunt gravissima veterum documenta, quibus enuntiatur, Deum, prius per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos locutum, etiam Scripturam condidisse, quae canonica nominatur (2), eamdemque esse oracula et eloquia divina (3), litteras esse, humano generi longe a patria peregrinanti a Patre caelesti datas et per auctores sacros transmissas (4). Iam, tanta quum sit praestantia et dignitas Scripturarum, ut Deo ipso auctore confectae, altissima ejusdem mysteria, consilia, opera complectantur, illud consequitur, eam quoque partem sacrae theologiae, quae in eisdem Libris tuendis interpretandisque versatur, excellentiae et utilitatis esse quam maximae.

But de l'encyclique : promouvoir les études bibliques, défendre l'Écriture contre les attaques des impies et les nouveautés imprudentes.

Nos igitur, quemadmodum alia quaedam disciplinarum genera, quippe quae ad incrementa divinae gloriae humanaeque salutis valere plurimum posse viderentur, crebris epistolis et cohortationibus provehenda, non sine fructu, Deo adiutore, curavimus, ita nobilissimum hoc sacrarum Litterarum studium excitare et commendare, atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere iamdiu apud Nos cogitamus. Movemur nempe ac prope impellimur sollicitudine Apostolici muneris, non modo ut hunc praeclarum

(1) Conc. Vat. *sess.* III, *cap.* II, *De revel.*
(2) S. Aug. *de civ. Dei*, XI, 3.
(3) S. Clem. Rom. I ad Cor. 45; S. Polycarp. ad Phil. 7; S. Iren. *c. haer.* II, 28, 2.
(4) S. Chrys, *in Gen. hom.* 2, 2; S. Aug. *in Ps.* XXX, *serm.* 2, 1; S. Greg. M. ad Theod. *ep.*, V, 31.

catholicae revela ionis fontem tutius atque uberius ad utilitatem dominici gregis patere velimus, verum etiam ut eumdem ne patiamur ulla in parte violari, ab iis qui in Scripturam sanctam, sive impio ausu invehuntur aperte, sive nova quaedam fallaciter imprudenterve moliuntur. — Non sumus equidem nescii, Venerabiles Fratres, haud paucos esse e catholicis, viros ingenio doctrinisque abundantes, qui ferantur alacres ad divinorum Librorum vel defensionem agendam vel cognitionem et intelligentiam parandam ampliorem. At vero, qui eorum operam atque fructus merito collaudamus, facere tamen non possumus quin ceteros etiam quorum sollertia et doctrina et pietas optime hac in re pollicentur, ad eamdem sancti propositi laudem vehementer hortemur. Optamus nimirum et cupimus, ut plures patrocinium divinarum Litterarum rite suscipiant teneantque constanter; utque illi potissime, quos divina gratia in sacrum ordinem vocavit, maiorem in dies diligentiam industriamque iisdem legendis, meditandis, explanandis, quod aequissimum est, impendant.

PREMIÈRE PARTIE

EXCELLENCE DES ÉTUDES BIBLIQUES

1re *section. — Preuves tirées :* 1° *de la nature de la Bible.*

Hoc enimvero studium cur tantopere commendandum videatur, praeter ipsius praestantiam atque obsequium verbo Dei debitum, praecipua causa inest in multiplici utilitatum genere, quas inde novimus manaturas, sponsore certissimo Spiritu Sancto : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus* (1).

(1) II Tim. III, 16-17.

2° de l'exemple de Jésus-Christ et des Apôtres ;

Tali sane consilio Scripturas a Deo esse datas hominibus, exempla ostendunt Christi Domini et Apostolorum. Ipse enim qui « miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem (1) », ad sacras Litteras, in divinae suae legationis munere, appellare consuevit : nam per occasionem ex ipsis etiam sese a Deo missum Deumque declarat; ex ipsis argumenta petit ad discipulos erudiendos, ad doctrinam confirmandam suam; earumdem testimonia et calumniis vindicat obtrectantium, et Sadducaeis ac Pharisaeis ad coarguendum opponit, in ipsumque Satanam, impudentius sollicitantem, retorquet; easdemque sub ipsum vitae exitum usurpavit, explanavitque discipulis redivivus, usque dum ad Patris gloriam ascendit. — Eius autem voce praeceptisque Apostoli conformati, tametsi dabat ipse *signa et prodigia fieri per manus eorum* (2), magnam tamen efficacitatem ex divinis traxerunt Libris, ut christianam sapientiam late gentibus persuaderent, ut Iudaeorum pervicaciam frangerent, ut haereses comprimerent erumpentes. Id apertum ex ipsorum concionibus, in primis Beati Petri, quas, in argumentum firmissimum praescriptionis novae, dictis veteris Testamenti fere contexuerunt; idque ipsum patet ex Matthaei et Ioannis Evangeliis atque ex Catholicis, quae vocantur, epistolis; luculentissime vero ex eius testimonio qui « ad pedes Gamalielis Legem Moysi et Prophetas se didicisse gloriatur, ut armatus spiritualibus telis postea disceret confidenter *Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia a Deo* (3) ».

3° des ressources qu'elle offre à la prédication chrétienne : elle fait connaître la vérité sur Dieu,

Per exempla igitur Christi Domini et Apostolorum omnes

(1) S. Aug. *de util. cred.* XIV, 32.
(2) Act. XIV, 3.
(3) S. Hier. *de studio Script.* ad Paulin. *ep.* LIII, 3.

intelligant, tirones praesertim militiae sacrae, quanti faciendae sint divinae Litterae, et quo ipsi studio, qua religione ad idem velut armamentarium accedere debeant. Nam catholicae veritatis doctrinam qui habeant apud doctos vel indoctos tractandam, nulla uspiam de Deo, summo et perfectissimo bono, deque operibus gloriam caritatemque ipsius prodentibus, suppetet eis vel cumulatior copia vel amplior praedicatio.

sur Jésus-Christ,

De Servatore autem humani generis nihil uberius expressiusve quam ea, quae in universo habentur Bibliorum contextu; recteque affirmavit Hieronymus, « ignorationem Scripturarum esse ignorationem Christi (1) » : ab illis nimirum exstat, veluti viva et spirans, imago eius, ex qua levatio malorum, cohortatio virtutum, amoris divini invitatio mirifice prorsus diffunditur.

sur l'Eglise,

Ad Ecclesiam vero quod attinet, institutio, natura, munera, charismata eius tam crebra ibidem mentione occurrunt, tam multa pro ea tamque firma prompta sunt argumenta, idem ut Hieronymus verissime edixerit : « Qui sacrarum Scripturarum testimoniis roboratus est, is est propugnaculum Ecclesiae (2) ».

les règles, les exemples et les motifs de la sainteté;

Quod si de vitae morumque conformatione et disciplina quaeratur, larga indidem et optima subsidia habituri sunt viri apostolici : plena sanctitatis praescripta, suavitate et vi condita hortamenta, exempla in omni virtutum genere insignia; gravissima accedit, ipsius Dei nomine et verbis, praemiorum in aeternitatem promissio, denunciatio poenarum.

(1) *In Is. Prol.*
(2) *In Is.* LIV, 12.

elle est la source de l'éloquence sacrée;

Atque haec propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est quae oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam praebet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam. Quisquis enim divini verbi spiritum et robur eloquendo refert, ille, *non loquitur in sermone tantum, sed et in virtute et in Spiritu Sancto et in plenitudine multa* (2). Quamobrem ii dicendi sunt praepostere improvideque facere, qui ita conciones de religione habent et praecepta divina enuntiant, nihil ut fere afferant nisi humanae scientiae et prudentiae verba, suis magis argumentis quam divinis innixi. Istorum scilicet orationem, quantumvis nitentem luminibus, languescere et frigere necesse est, utpote quae igne careat sermonis Dei (2), eamdemque longe abesse ab illa, quo divinus sermo pollet virtute : *Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus* (3). Quamquam, hoc etiam prudentioribus assentiendum est, inesse in sacris Litteris mire variam et uberem magnisque dignam rebus eloquentiam : id quod Augustinus pervidit diserteque arguit (4), atque res ipsa confirmat praestantissimorum in oratoribus sacris, qui nomen suum assiduae Bibliorum consuetudini piaeque meditationi se praecipue debere, grati Deo affirmarunt.

4° *de l'appréciation qu'en ont faite les Saints Pères.*

Quae omnia Ss. Patres cognitione et usu quum exploratissima haberent, nunquam cessarunt in divinis Litteris earumque fructibus collaudandis. Eas enimvero crebris locis appellant vel thesaurum locupletissimum doctrinarum cae-

(1) I Thess. I, 5.
(2) Ierem. XXIII, 29.
(3) Heb. IV, 12.
(4) *De doctr. chr.* IV, 6, 7.

lestium (1), vel perennes fontes salutis (2), vel ita proponunt quasi prata fertilia et amoenissimos hortos, in quibus grex dominicus admirabili modo reficiatur et delectetur (3). Apte cadunt illa S. Hieronymi ad Nepotianum clericum : « Divinas Scripturas saepius lege, imo nunquam de manibus tuis sacra lectio deponatur, disce quod doceas... sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit (4) » : convenitque sententia S. Gregorii Magni, quo nemo sapientius pastorum Ecclesiae descripsit munera : « Necesse est, inquit, ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant (5) ». — Hic tamen libet Augustinum admonentem inducere, « Verbi Dei inanem esse forinsecus praedicatorem, qui non sit intus auditor (6) », eumque ipsum Gregorium sacris concionatoribus praecipientem, « ut in divinis sermonibus, priusquam aliis eos proferant, semetipsos requirant, ne insequentes aliorum facta se deserant (7) ». Sed hoc iam, ab exemplo et documento Christi, qui *coepit facere et docere*, vox apostolica late praemonuerat, non unum allocuta Timotheum sed omnem clericorum ordinem, eo mandato : *Attende tibi et doctrinae, insta in illis; hoc enim faciens, et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt* (8).

Dispositions à apporter à cette étude.

Salutis profecto perfectionisque et propriae et alienae eximia in sacris Litteris praesto sunt adiumenta, copiosius in Psalmis celebrata; iis tamen, qui ad divina eloquia, non solum mentem afferant docilem atque attentam, sed integrae quoque piaeque habitum voluntatis. Neque enim eorum ratio

(1) S. Chrys. *in Gen. hom.* 21, 2; *hom.* 60, 3; S. Aug. *de discipl. chr.* 2.
(2) S. Athan. *ep. fest.* 39.
(3) S. Aug. *serm.* 26, 24; S. Ambr. *in Ps.* CXVIII; *serm.* 19, 2.
(4) S. Hier. *de vit. cleric.* ad Nepot.
(5) S. Greg. M. *Regul. past.* II, 11 (*al.* 22); *Moral.* XVIII, 23 (*al.* 14).
(6) S. Aug. *serm.* 179, 1.
(7) S. Greg. M. *Regul. past.* III, 24 (*al.* 48).
(8) I Tim. IV, 16.

librorum similis atque communium putanda est; sed, quoniam sunt ab ipso Spiritu Sancto dictati, resque gravissimas continent multisque partibus reconditas et difficiliores, ad illas propterea intelligendas exponendasque semper eiusdem Spiritus « indigemus adventu (1) », hoc est lumine et gratia eius : quae sane, ut divini Psaltae frequenter instat auctoritas, humili sunt precatione imploranda, sanctimonia vitae custodienda.

2e section : Conduite de l'Église inspirée par cette excellence des Saintes Écritures : législation canonique;

Praeclare igitur ex his providentia excellit Ecclesiae, quae, « *ne caelestis ille sacrorum Librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus iaceret* (2) », optimis semper et institutis et legibus cavit. Ipsa enim constituit, non solum magnam eorum partem ab omnibus suis ministris in quotidiano sacrae psalmodiae officio legendam esse mente pia considerandam, sed eorumdem expositionem et interpretationem in ecclesiis cathedralibus, in monasteriis, in conventibus aliorum regularium in quibus studia commode vigere possint, per idoneos viros esse tradendam; diebus autem saltem dominicis et festis solemnibus fideles salutaribus Evangelii verbis pasci, restricte iussit (3). Item prudentiae debetur diligentiaeque Ecclesiae cultus ille Scripturae sacrae per aetatem omnem vividus et plurimae ferax utilitatis.

travaux des Pères,

In quo, etiam ad firmanda documenta hortationesque Nostras, iuvat commemorare quemadmodum a religionis christianae initiis, quotquot sanctitate vitae rerumque divinarum scientia floruerunt, ii sacris in Litteris multi semper

(1) S. Hier, *in Mich.* 1. 10.
(2) Conc. Trid. *sess*, V, *decret. de reform.* 1.
(3) *Ibid.* 1-2.

assiduique fuerint. Proximos Apostolorum discipulos, in quibus Clementem Romanum, Ignatium Antiochenum, Polycarpum, tum Apologetas, nominatim Iustinum et Irenaeum, videmus epistolis et libris suis, sive ad tutelam sive ad commendationem pertinerent catholicorum dogmatum, e divinis maxime Litteris fidem, robur, gratiam omnem pietatis arcessere. Scholis autem catecheticis ac theologicis in multis sedibus episcoporum exortis, Alexandrina et Antiochena celeberrimis, quae in eis habebatur institutio, non alia prope re, nisi lectione, explicatione, defensione divini verbi scripti continebatur. Inde plerique prodierunt Patres et scriptores, quorum operosis studiis egregiisque libris consecuta tria circiter saecula ita abundarunt, ut aetas biblicae exegeseos aurea iure ea sit appellata. — Inter orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cuius ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. Adnumerandi plures, qui huius disciplinae fines amplificarunt : ita, inter excellentiores tulit Alexandria Clementem, Cyrillum; Palaestina Eusebium, Cyrillum alterum; Cappadocia Basilium Magnum, utrumque Gregorium, Nazianzenum et Nyssenum; Antiochia Ioannem illum Chrysostomum, in quo huius peritia doctrinae cum summa eloquentia certavit. Neque id praeclare minus apud occidentales. In multis qui se admodum probavere, clara Tertulliani et Cypriani nomina, Hilarii et Ambrosii, Leonis et Gregorii Magnorum; clarissima Augustini et Hieronymi : quorum alter mire acutus extitit in perspicienda divini verbi sententia, uberrimusque in ea deducenda ad auxilia catholicae veritatis, alter a singulari Bibliorum scientia magnisque ad eorum usum laboribus, nomine Doctoris maximi praeconio Ecclesiae est honestatus. — Ex eo tempore ad undecimum usque saeculum, quamquam huiusmodi contentio studiorum non pari atque antea ardore ac fructu viguit, viguit tamen, opera praesertim hominum sacri ordinis. Curaverunt enim, aut quae veteres in hac re fructuosiora reliquissent deligere, eaque apte digesta de suisque aucta pervulgare, ut ab

Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino, factum est in primis; aut sacros codices illustrare glossis, ut Valafridus Strabo et Anselmus Laudunensis, aut eorumdem integritati novis curis consulere, ut Petrus Damianus et Lanfrancus fecerunt. — Saeculo autem duodecimo allegoricam Scripturae enarrationem bona cum laude plerique tractarunt : in eo genere S. Bernardus ceteris facile antecessit, cuius etiam sermones nihil prope nisi divinas Litteras sapiunt.

des Scolastiques.

Sed nova et laetiora incrementa ex disciplina accessere *Scholasticorum.* Qui, etsi in germanum versionis latinae lectionem studuerunt inquirere, confectaque ab ipsis *Correctoria biblica* id plane testantur, plus tamen studii industriaeque in interpretatione et explanatione collocaverunt. Composite enim dilucideque, nihil ut melius antea, sacrorum verborum sensus varii distincti; cuiusque pondus in re theologica perpensum; definitae librorum partes, argumenta partium; investigata scriptorum proposita; explicata sententiarum inter ipsas necessitudo et connexio : quibus ex rebus nemo unus non videt quantum sit luminis obscurioribus locis admotum. Ipsorum praeterea de Scripturis lectam doctrinae copiam admodum produnt, tum de theologia libri, tum in easdem commentaria; quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam.

Dans les temps modernes, chaires de langues orientales, éditions de la Bible et autres travaux exégétiques, sous l'influence des Souverains Pontifes.

Postquam vero Clemens V decessor Noster Athenaeum in Urbe et celeberrimas quasque studiorum Universitates litterarum orientalium magisteriis auxit, exquisitius homines nostri in nativo Bibliorum codice et in exemplari latino elaborare coeperunt. Revecta deinde ad nos eruditione Graecorum, multoque magis arte nova libraria feliciter inventa, cultus Scripturae sanctae latissime accrevit. Mirandum est

enim quam brevi aetatis spatio multiplicata praelo sacra exemplaria, *vulgata* praecipue, catholicum orbem quasi compleverint : adeo per id ipsum tempus, contra quam Ecclesiae hostes calumniantur, in honore et amore erant divina volumina. — Neque praetereundum est, quantus doctorum virorum numerus, maxime ex religiosis familiis, a Viennensi Concilio ad Tridentinum, in rei biblicae bonum provenerit : qui et novis usi subsidiis et variae eruditionis ingeniique sui segetem conferentes non modo auxerunt congestas maiorum opes, sed quasi munierunt viam ad praestantiam subsecuti saeculi, quod ab eodem Tridentino effluxit, quum nobilissima Patrum aetas propemodum rediisse visa est. Nec enim quisquam ignorat, Nobisque est memoratu iucundum, decessores Nostros, a Pio IV ad Clementem VIII auctores fuisse ut insignes illae editiones adornarentur versionum veterum, Vulgatae et Alexandrinae; quae deinde, Sixti V eiusdemque Clementis iussu et auctoritate, emissae, in communi usu versantur. Per eadem autem tempora, notum est, quum versiones alias Bibliorum antiquas, tum polyglottas Antuerpiensem et Parisiensem, diligentissime esse editas, sincerae investigandae sententiae peraptas; nec ullum esse utriusque Testamenti librum, qui non plus uno nactus sit bonum explanatorem, neque graviorem ullam de iisdem rebus quaestionem, quae non multorum ingenia fecundissime exercuerit : quos inter non pauci, iique studiosiores Ss. Patrum, nomen sibi fecere eximium. Neque, ex illa demum aetate, desiderata est nostrorum sollertia; quum clari subinde viri de iisdem studiis bene sint meriti, sacrasque Litteras contra *rationalismi* commenta, ex philologia et finitimis disciplinis detorta, simili argumentorum genere vindicarint.

Conclusion contre les hérétiques.

Haec omnia qui probe ut oportet considerent, dabunt profecto, Ecclesiam, nec ullo unquam providentiae modo defuisse, quo divinae Scripturae fontes in filios suos salutariter derivaret, atque illud praesidium, in quo divinitus ad eiusdem

tutelam decusque locata est, retinuisse perpetuo omnique studiorum ope exornasse, ut nullis externorum hominum incitamentis eguerit, egeat.

DEUXIÈME PARTIE

MÉTHODE POUR LES ÉTUDES BIBLIQUES

Ire *section : Ennemis à combattre :*

Iam postulat a Nobis instituti consilii ratio, ut quae his de studiis recte ordinandis videantur optima, ea vobiscum communicemus, Venerabiles Fratres. Sed principio quale adversetur et instet hominum genus, quibus vel artibus vel armis confidant, interest utique hoc loco recognoscere.

les rationalistes, qui issus du protestantisme, nient la divinité, la véracité et l'authenticité des Livres Saints ;

Scilicet, ut antea cum iis praecipue res fuit qui privato judicio freti, divinis traditionibus et magisterio Ecclesiae repudiatis, Scripturam statuerant unicum revelationis fontem supremumque iudicem fidei; ita nunc est cum Rationalistis, qui eorum quasi filii et heredes, item sententia innixi sua, vel has ipsas a patribus acceptas christianae fidei reliquias prorsus abiecerunt. Divinam enim vel revelationem vel inspirationem vel Scripturam sacram, omnino ullam negant, neque alia prorsus ea esse dictitant, nisi hominum artificia et commenta : illas nimirum, non veras gestarum rerum narrationes, sed aut ineptas fabulas aut historias mendaces; ea, non vaticinia et oracula, sed aut confictas post eventus praedictiones aut ex naturali vi praesensiones ; ea, non veri nominis miracula virtutisque divinae ostenta, sed admirabilia quaedam, nequaquam naturae viribus maiora, aut praestigias et mythos quosdam : evangelia et scripta apostolica aliis plane auctoribus tribuenda.

leur prétexte est la liberté de la science, soit qu'ils se disent encore chrétiens, soit qu'ils veulent secouer le joug de la révélation;

Huiusmodi portenta errorum, quibus sacrosanctam divinorum Librorum veritatem putant convelli, tanquam decretoria pronuntiata novae cuiusdam *scientiae liberae*, obtrudunt : quae tamen adeo incerta ipsimet habent, ut eiusdem in rebus crebrius immutent et suppleant. Quum vero tam impie de Deo, de Christo, de Evangelio et reliqua Scriptura sentiant et praedicent, non desunt ex iis qui theologi et christiani et evangelici haberi velint, et honestissimo nomine obtendant insolentis ingenii temeritatem. His addunt sese consiliorum participes adiutoresque e ceteris disciplinis non pauci, quos eadem revelatarum rerum intolerantia ad oppugnationem Bibliorum similiter trahit.

diffusion de leurs erreurs.

Satis autem deplorare non possumus, quam latius in dies acriusque haec oppugnatio geratur. Geritur in eruditos et graves homines, quamquam illi non ita difficulter sibi possunt cavere; at maxime contra indoctorum vulgus omni consilio et arte infensi hostes nituntur. Libris, libellis, diariis exitiale virus infundunt; id concionibus, id sermonibus insinuant; omnia iam pervasere, et multas tenent, abstractas ab Ecclesiae tutela, adolescentium scholas, ubi credulas mollesque mentes ad contemptionem Scripturae, per ludibrium etiam et scurriles iocos, depravant misere.

A cette fausse science il faut opposer la vérité que l'Église a reçue de Jésus-Christ;

Ista sunt, Venerabiles Fratres, quae commune pastorale studium permoveant, incendant; ita ut huic novae *falsi no-*

minis scientiae (1) antiqua illa et vera opponatur, quam a Christo per Apostolos accepit Ecclesia, atque in dimicatione tanta idonei defensores Scripturae sacrae exurgant.

2e section : L'enseignement des sciences bibliques : choix et préparation des maîtres;

Itaque ea prima sit cura, ut in sacris Seminariis vel Academiis sic omnino tradantur divinae Litterae, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinae et temporum necessitas admonent. Cuius rei causa, nihil profecto debet esse antiquius magistrorum delectione prudenti : ad hoc enim munus non homines quidem de multis, sed tales assumi oportet, quos magnus amor et diuturna consuetudo Bibliorum, atque opportunus doctrinae ornatus commendabiles faciat, pares officio. Neque minus prospiciendum mature est, horum postea locum qui sint excepturi. Iuverit idcirco, ubi commodum sit, ex alumnis optimae spei, theologiae spatium laudate emensis, nonnullos divinis Libris totos addici, facta eisdem plenioris cuiusdam studii aliquandiu facultate. Ita delecti institutique doctores, commissum munus adeant fidenter : in quo ut versentur optime et consentaneos fructus educant, aliqua ipsis documenta paulo explicatius impertire placet.

poser les fondements dans le traité d'Introduction;

Ergo ingeniis tironum in ipso studii limine sic prospiciant, ut iudicium in eis, aptum pariter Libris divinis tuendis atque arripiendae ex ipsis sententiae, conforment sedulo et excolant. Huc pertinet tractatus *de introductione,* ut loquuntur, *biblica,* ex quo alumnus commodam habet opem, ad integritatem auctoritatemque Bibliorum convincendam ad legitimum in illis sensum investigandum et assequendum, ad occupanda captiosa et radicitus evellenda. Quae quanti momenti sit disposite scienterque, comite et adiutrice theologia, esse initio disputata, vix attinet dicere, quum tota

(1) Tim. VI, 20

continenter tractatio Scripturae reliqua hisce vel fundamentis nitatur vel luminibus clarescat.

expliquer le texte, en se bornant à certaines parties choisies, de façon à exciter les élèves à étudier plus tard d'eux-mêmes les autres;

Exinde in fructuosiorem huius doctrinae partem, quae de interpretatione est, perstudiose incumbet praeceptoris opera; unde sit auditoribus, quo dein modo divini verbi divitias in profectum religionis et pietatis convertant. Intelligimus equidem, enarrari in scholis Scripturas omnes, nec per amplitudinem rei, nec per tempus licere. Verumtamen, quoniam certa opus est via interpretationis utiliter expediendae, utrumque magister prudens devitet incommodum, vel eorum qui de singulis libris cursim delibandum praebent, vel eorum qui in certa unius parte immoderatius consistunt. Si enim in plerisque scholis adeo non poterit obtineri, quod in Academiis maioribus, ut unus aut alter liber continuatione quadam et ubertate exponatur, at magnopere efficiendum est, ut librorum partes ad interpretandum selectae tractationem habeant convenienter plenam : quo veluti specimine allecti disciputi et edocti, cetera ipsi perlegant adamentque in omni vita.

ce texte doit être celui de la Vulgate; il est utile de le comparer avec les autres versions anciennes et les textes originaux;

Is porro, retinens instituta maiorum, exemplar in hoc sumet versionem vulgatam; quam Concilium Tridentinum *in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica* habendam decrevit (1), atque etiam commendat quotidiana Ecclesiae consuetudo. Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quos christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime

(1) *Sess.* IV *decr. de edit. et usu sacr. libror.*

codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, « inspectio præcedentis linguae » suasore Augustino, proficiet (1). Iamvero per se liquet, quam multum navitatis ad haec adhiberi oporteat, quum demum sit « commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille quem interpretetur, exponere (2). »

dans cette explication, suivre d'abord les règles générales d'herméneutique : étudier le sens des mots, tenir compte du contexte, des passages parallèles, etc.

Post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem, tum locus erit scrutandae et proponendae sententiae. Primum autem consilium est, ut probata communiter interpretandi praescripta tanto experrectiore observentur cura quanto morosior ab adversariis urget contentio. Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant, quid consecutio rerum velit, quid locorum similitudo aut talia cetera, externa quoque appositae eruditionis illustratio societur : cauto tamen, ne istiusmodi quaestionibus plus temporis tribuatur et operae quam pernoscendis divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio mentibus iuvenum plus incommodi afferat quam adiumenti.

Mais ces moyens humains ne suffisent pas,

Ex hoc, tutus erit gradus ad usum divinae Scripturae in re theologica. Quo in genere animadvertisse oportet, ad ceteras difficultatis causas, quae in quibusvis antiquorum libris intelligendis fere occurrunt, proprias aliquas in Libris sacris accedere. Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subiiciuntur quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quae cum illis

(1) *De doctr. chr.* III, 4.
(2) S. Hier. ad Pammach.

continentur alia multa; idque nonnunquam ampliore quadam et reconditiore setentia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videantur : alios praeterea sensus, vel ad dogmata illustranda vel ad commendanda praecepta vitae, ipse litteralis sensus profecto adsciscit.

il faut le magistère infaillible de l'Église,

Quamobrem diffitendum non est religiosa quadam obscuritate sacros Libros involvi, ut ad eos, nisi aliquo viae duce, nemo ingredi possit (1) : Deo quidem sic providente (quae vulgata est opinio Ss. Patrum), ut homines maiore cum desiderio et studio illos perscrutarentur, resque inde operose perceptas mentibus animisque altius infigerent; intelligerentque praecipue, Scripturas Deum tradidisse Ecclesiae, qua scilicet duce et magistra in legendis tractandisque eloquiis suis certissima uterentur. Ubi enim charismata Domini posita sint, ibi discendam esse veritatem, atque ab illis, apud quos sit successio apostolica, Scripturas nullo cum periculo exponi, iam sanctus docuit Irenaeus (2) : cuius quidem ceterorumque Patrum doctrinam Synodus Vaticana amplexa est, quando Tridentinum decretum de divini verbi scripti inter pretatione renovans, ***hanc illius mentem esse declaravit, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari*** (3).

(1) S. Hier. ad Paulin., *de studio Script. ep.* LIII, 4.
(2) *C. haer.* IV, 26, 5.
(3) *Sess.* III, *cap.* II, *de revel. : cf.* Conc. Trid. *sess.* IV, *decr. de edit. et usu sacr. libror.*

l'obligation de le suivre, loin d'empêcher l'étude scientifique de la Bible, la favorise au contraire;

Qua plena sapientiae lege nequaquam Ecclesia pervestigationem scientiae biblicae retardat aut coercet; se eam potius ab errore integram praestat, plurimumque ad veram adiuvat progressionem. Nam privato cuique doctori magnus patet campus, in quo, tutis vestigiis, sua interpretandi industria praeclare certet Ecclesiaeque utiliter. In locis quidem divinae Scripturae qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant effici ita potest, ex suavi Dei providentis consilio, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur; in locis vero iam definitis potest privatus doctor aeque prodesse, si eos vel enucleatius apud fidelium plebem et ingeniosius apud doctos edisserat, vel insignius evincat ab adversariis.

donc toutes les fois que l'interprétation authentique d'un passage a été donnée par le Saint-Esprit dans l'Écriture elle-même ou par l'autorité de l'Église, ce sens devra être tenu pour vrai et seul conforme aux lois d'une saine exégèse;

Quapropter praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturae testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, ***sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio*** (1), eadem ipse ratione interpretetur; atque ex adiumentis disciplinae suae convincat, eam solam interpretationem, ad sanae hermeneuticae leges, posse recte probari.

pour les autres passages, on ne peut leur donner un sens opposé à la doctrine catholique :

In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica

(1) Conc. Vat. *sess.* III, *cap.* III, *de fide.*

qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tanquam summa norma est adhibenda : nam, quum et sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam reiiciendam quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae Ecclesiae adversetur.

d'où nécessité pour le maître de posséder très bien toute la théologie et d'être versé dans les commentaires des Pères, des Docteurs et des meilleurs interprètes.

Huius igitur disciplinae magister hac etiam laude floreat oportet, ut omnem theologiam egregie teneat, atque in commentariis versatus sit Ss. Patrum Doctorumque et interpretum optimorum. Id sane inculcat Hieronymus (1), multumque Augustinus, qui, iusta cum querela, « Si unaquaeque disciplina, inquit, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere (2) ! ». Id ipsum sensere et exemplo confirmavere ceteri Patres, qui « divinarum Scripturarum intelligentiam, non ex propria praesumptione, sed ex maiorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat (3). »

Autorité des Pères quand ils sont unanimes dans l'interprétation d'un texte dogmatique ou moral;

Iamvero Ss. Patrum, quibus « post Apostolos, sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit (4) », summa auctoritas est, quotiescum

(1) Conc. Vat. *sess* III, *cap.* III, *de fide*, 6, 7.
(2) Ad Honorat. *de utilit. cred.* XVII, 35.
(3) Rufin. *Hist. eccl.* II, 9.
(4) S. Aug. c. Iulian. II, 10, 37.

que testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes : nam ex ipsa eorum consentione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet.

quand ils parlent comme docteurs privés;

Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni aestimanda est, quum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur; quippe quos, non modo scientia revelatae doctrinae et multarum notitia rerum, ad apostolicos libros cognoscendos utilium, valde commendet, verum Deus ipse, viros sanctimonia vitae et veritatis studio insignes, amplioribus luminis sui praesidiis adiuverit. Quare interpres suum esse noverit, eorum et vestigia reverenter perse qui et laboribus frui intelligenti delectu.

sous quelles conditions
il est permis de s'écarter de leur interprétation;

Neque ideo tamen viam sibi putet obstructam, quo minus, ubi iusta causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procedat, modo praeceptioni illi, ab Augustino sapienter propositae, religiose obsequatur, videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere (1) : quae praeceptio eo tenenda est firmius, quo magis, in tanta novitatum cupidine et opinionum licentia, periculum imminet aberrandi.

valeur de l'interprétation mystique, etc.

Caveat idem ne illa negligat quae ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime quum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enin interpretandi rationem ab Apostolis

(1) *De Gen. ad litt.* l. VIII, c. 7, 13.

Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed qui bene frugiferam virtuti et pietati alendae possent experti.

Autorité des commentateurs catholiques,

Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas, attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quemdam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suus tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda.

prudence avec laquelle il faut se servir des commentaires hétérodoxes.

At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros praeoptet, ab eisque cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quaerat, in quibus catholici ingenia et labores suos iamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis, prudenter adhibitis, iuvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis (1), incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, verae fidei expertes, Scripturae, non medullam attingunt, sed corticem rodunt (2).

Application de la science biblique à la théologie : l'Écriture est l'âme de la théologie;

Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat

(1) Cfr. Clem. Alex. *Strom.* VII, 16; Orig. *de princ.* IX, 8; *in Levit. hom.* 4, 8; Tertull. *de praesc.* 15, *seqq.;* S. Hilar. Pict. *in Matth.* 13, 1.
(2) S. Gregr. M. *Moral.* XX, 9 (al. 11).

disciplinam eiusque prope sit anima : ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt. Nam quae obiectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova haereticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere. Neque id cuiquam fuerit mirum qui reputet, tam insignem locum inter revelationis fontes divinis Libris deberi, ut, nisi eorum studio usuque assiduo, nequeat theologia rite et pro dignitate tractari.

car, bien que la théologie consiste surtout à déduire les vérité des principes révélés, ces principes lui sont principalement fournis par l'Écriture.

Tametsi enim rectum est iuvenes in Academiis et scholis ita præcipue exerceri ut intellectum et scientiam dogmatum assequantur, ab articulis fidei argumentatione instituta ad alia ex illis, secundum normas probatae solidaeque philosophiæ, concludenda; gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta : « Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis. » Quae sacrae doctrinae tradendae ratio praeceptorem commendatoremque habet theologorum principem Aquinatem (1) : qui praeterea, ex hac bene perspecta christianae theologiae indole, docuit quemadmodum possit theologus sua ipsa principia, si qui ea forte impugnent, tueri : « Argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae Scripturae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divitus revelantur, non re-

(1) *Summ. theol.* p. 1, q. 1, a. 5 ad 2.

manet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem (1). »

Nécessité de préparer les élèves aux études bibliques par l'enseignement philosophique et théologique conforme à la méthode de saint Thomas.

Providendum igitur, ut ad studia biblica convenienter instructi munitique aggrediantur iuvenes; ne iustam frustrentur spem, neu, quod deterius est, erroris discrimen incaute subeant, Rationalistarum capti fallaciis apparataeque specie eruditionis. Erunt autem optime comparati, si, qua Nosmetipsi monstravimus et prescripsimus via, philosophiae et theologiae intitutionem, eodem S. Thoma duce, religiose coluerint penitusque perceperint. Ita recte incedent, quum in re biblica, tum in ea theologiae parte quam *positivam* nominant, in utraque laetissime progressuri.

3e *section : La défense des Livres Saints : la pleine autorité des livres inspirés se prouve par le magistère vivant de l'Église,*

Doctrinam catholicam legitima et sollerti sacrorum Bibliorum interpretatione probasse, exposuisse, illustrasse, multum id quidem est : altera tamen, eaque tam gravis momenti quam operis laboriosi, pars remanet, ut ipsorum auctoritas integra quam validissime asseratur. Quod quidem nullo alio pacto plene licebit universeque assequi, nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiae; quae *per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* (2).

(1) *Summ. theol.* p. I, q. I, a. 8.
(2) Conc. Vat. *sess.* III, *c.* III, *de fide.*

néanmoins il faut aussi établir et défendre leur valeur humaine comme documents historiques,

Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiae, in auctoritate etiam sacrae Scripturae consistit, huius propterea fides saltem humana asserenda in primis vindicandaque est : quibus ex libris, tanquam ex antiquitatis probatissimis, testibus, Christi Domini divinitas et legatio, Ecclesiae hierarchicae institutio, primatus Petro et successoribus eius collatus, in tuto apertoque collocentur.

ce rôle appartient surtout au clergé; nécessité d'une nouvelle apologétique biblique.

Ad hoc plurimum sane conducet, si plures sint e sacro ordine paratiores, qui hac etiam in parte pro fide dimicent et impetus hostiles propulsent, induti praecipue armatura Dei, quam suadet Apostolus (1), neque vero ad nova hostium arma et praelia insueti. Quod pulcre in sacerdotum officiis sic recenset Chrysostomus : « Ingens adhibendum est studium ut *Christi verbum habitet in nobis abundanter* (2) : neque enim ad unum pugnae genus parati esse debemus, sex multiplex est bellum et varii sunt hostes; neque iisdem omnes utuntur armis, neque uno tantum modo nobiscum congredi moliuntur. Quare opus est, ut is qui cum omnibus congressurus est, omnium machinas artesque cognitas habeat, ut idem sit sagittarius et funditor, tribunus et manipuli ductor, dux et miles, pedes et eques, navalis ac muralis pugnae peritus : nisi enim omnes dimicandi artes noverit, novit diabolus per unam partem, si sola negligatur, praedonibus suis immissis, oves diripere (3) ».

Les langues orientales et la critique :

Fallacias hostium artesque in hac re ad impugnandum

(1) Eph. VI, 13, *seqq.*
(2) *Cfr.* Col. III, 16.
(3) *De sacerd.* IV, 4.

multiplices supra adumbravimus : iam, quibus praesidiis ad defensionem nitendum, commoneamus. — Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Utriusque rei scientia quum hodie in magno sit pretio et laude, ea clerus, plus minusve pro locis et hominibus exquisita, ornatus, melius poterit decus et munus sustinere suum; nam ipse *omnia omnibus* (1) fieri debet, paratus semper *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea quae in ipso est spe* (2).

nécessité des langues orientales pour les professeurs d'Écriture Sainte; leur utilité pour les théologiens : elles doivent être enseignées dans les séminaires;

Ergo sacrae Scripturae magistris necesse est atque theologos addecet, eas linguas cognitas habere quibus libri canonici sunt primitus ab hagiographis exarati, easdemque optimum factu erit si colant alumni Ecclesiae, qui praesertim ad academicos theologiae gradus aspirant. Atque etiam curandum ut omnibus in Academiis, quod iam in multis receptum laudabiliter est, de ceteris item antiquis linguis, maxime semiticis deque congruente cum illis eruditione, sint magisteria, eorum in primis usui qui ad sacras Litteras profitendas designantur.

dans l'usage de la critique, abus de l'emploi exclusif des critères internes,

Hos autem ipsos, eiusdem rei gratia, doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina : perperam enim et cum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticae sublimioris, quo, ex solis internis, uti loquuntur, rationibus, cuiuspiam libri origo, integritas, auctoritas diiudicata emergant.

(1) I Cor. IX, 22.
(2) I Petr. III, 15.

nécessité des témoignages externes.

Contra perspicuum est, in quaestionibus rei historicae, cuiusmodi origo et conservatio librorum, historiae testimonia valere prae caeteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda : illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus confidentiae futurum est ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant : illud ipsum quod extollunt genus criticae sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium praeiudicatamque opinionem interpretando sectentur : inde neque Scripturis quaesitum lumen accedet, neque ulla doctrinae oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quae est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut iam ipsi sunt documento huiusce novae principes disciplinae : inde etiam, quia plerique infecti sunt vanae philosophiae et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quaecumque naturae ordinem superent, ex sacris Libris dimovere non verebuntur.

Objections tirées des sciences physiques et naturelles.

Congrediendum secundo loco cum iis, qui sua physicorum scientia abusi, sacros Libros omnibus vestigiis indagant, unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent. Quae quidem insimulationes quum res attingant sensibus obiectas, eo periculosiores accidunt, manantes in vulgus, maxime in deditam litteris iuventutem; quae semel reverentiam divinae revelationis in uno aliquo capite exuerit, facile in omnibus omnem eius fidem est dimissura. Nimium sane constat, de natura doctrinam, quantum ad percipiendam summi Artificis gloriam in procreatis rebus impressam aptissima est, modo sit convenienter proposita, tantum posse ad elementa sanae philosophiae evellenda corrumpendosque mores, teneris animis perverse

infusam. Quapropter Scripturae sacrae doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo huius quoque modi captiones in divinos Libros instructas facilius detegat et refellat.

Principes de solution : il ne peut y avoir de désaccord réel entre la vraie théologie et la vraie science,

Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes, secundum S. Augustini monitum, « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant (1) ».

les vérités acquises à la science ne sont pas contredites par la Bible;

Sin tamen dissenserint, quemadmodum se gerat theologus, summatim est regula ab eodem oblata : « Quidquid, inquit, ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei, contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum (2) ».

la Bible n'a pas pour but d'enseigner les sciences naturelles, elle en parle suivant les apparences et le langage vulgaire;

De cuius aequitate regulae in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura (3) »; quare eos, potius quam explorationem naturae

(1) *In Gen. op. imperf.* IX, 30.
(2) *De Gen. ad litt.* I, 21, 41.
(3) S. Aug. *ib.* II, 9, 20.

recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum eo primo proprieque efferantur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) « ea secutus est quae sensibiliter apparent (1) », seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.

les interprétations privées des Docteurs ne sont pas de foi, toutes les assertions des savants ne sont pas certaines.

Quod vero defensio Scripturae sanctae agenda strenue est, non ex eo omnes aeque sententiae tuendae sunt, quas singuli Patres aut qui deinceps interpretes in eadem declaranda ediderint : qui, prout erant opiniones aetatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper iudicaverunt ex veritate, ut quaedam posuerint, quae nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quaenam unanimi tradant consensu; namque « in his quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomae sententia (2). Qui et alio loco prudentissime habet : « Mihi videtur tutius esse, huiusmodi, quae philosophi communiter senserunt, et nostrae fidei non repugnant, nec sic esse asserenda ut dogmata fidei, etsi aliquando sub nomine philosophorum introducantur, nec sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus huius mundi occasio contemnendi doctrinam fidei praebeatur (3) ». Sane, quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere,

(1) *Summa theol.* p. I, q. LXX, a. 1 ad 3.
(2) *In sent.* II, *dist.* II, q. I. a. 3.
(3) *Opusc.* X.

ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata. Quod si physicorum scriptores terminos disciplinae suae transgressi, in provinciam philosophorum perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas.

Objections tirées des sciences historiques : elles doivent être résolues d'après les mêmes principes;

Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri. Dolendum enim, multos esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet. Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis aequo iudicio, qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum erroris specie, neque ea probe discussa, vel parem abnuunt fidem.

On peut, quand elles sont prouvées, admettre quelques fautes de copistes dans le texte de la Bible, et mieux interpréter les passages dont le sens est douteux; on ne peut jamais admettre une inspiration limitée aux choses de la foi et des mœurs ou une erreur de l'auteur sacré;

Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate iudicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum : fieri etiam potest, ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps; cui enodandae multum afferent optimae interpretandi regulae : at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae

partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum quum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tanquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.

ce serait contraire à la croyance et aux définitions de l'Église,

Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, sollemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino; confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum : *Veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii* (Tridentini) *decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (1).

à la vraie notion de l'inspiration,

Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assum-

(1) *Sess.* III, *c.* II, *de revel.*

psisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent : secus, non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae.

à la doctrine et à la pratique des Pères.

Hoc ratum semper habuere Ss. Patres : « Itaque, ait Augustinus, quum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit. nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit : quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt (1) » : pronunciatque S. Gregorius M. : « Quis haec scripserit, valde supervacanee quæritur, quum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit : ipse scripsit qui ei in illius opere inspirator extitit (2) ». Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem. Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas Litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni omnino errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quae contrarii aliquid vel dissimile videntur afferre (eademque fere sunt quae nomine novae scientiae nunc obiiciunt), non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint ; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse. Ea valeant universe quae idem Augustinus ad Hieronymum scripsit : « Ego enim fateor caritati tuae, solis

(1) *De consensu Evangel.* l. I, c. 35.
(2) *Praef. in Job*, n, 2.

eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam (1).

Concours que les savants catholiques doivent prêter aux apologistes de la Bible.

At vero omni graviorum artium instrumento pro sanctitate Bibliorum plene perfecteque contendere, multo id maius est, quam ut a sola interpretum et theologorum sollertia aequum sit expectari. Eodem optandum est conspirent et connitantur illi etiam ex catholicis viris, qui ab externis doctrinis aliquam sint nominis auctoritatem adepti. Horum sane ingeniorum ornatus, si nunquam antea, ne nunc quidem, Dei beneficio, Ecclesiae deest; atque utinam ea amplius in fidei subsidium augescat. Nihil enim magis oportere ducimus, quam ut plures validioresque nanciscatur veritas propugnatores, quam sentiat adversarios; neque res ulla est quae magis persuadere vulgo possit obsequium veritatis, quam si eam liberrime profiteantur qui in laudata aliqua praestent facultate. Quin facile etiam cessura est obtrectatorum invidia, aut certe non ita petulanter iam traducere illi audebunt inimicam scientiae fidem, quum viderint a viris scientia laude nobilibus summum fidei honorem reverentiamque adhiberi. — Quoniam igitur tantum ii possunt religioni importare commodi, quibus cum catholicae professionis gratia felicem indolem ingenii benignum Numen impertiit, ideo in hac acerrima agitatione studiorum quae Scripturas quoquo modo attingunt, aptum sibi quisque eligant studii genus, in quo aliquando excellentes, obiecta in aliis improbae scientiae tela, non sine gloria, repellant.

(1) *Ep.* LXXXII, I *et crebrius alibi.*

Concours des catholiques riches et généreux.

Quo loco gratum est illud pro merito comprobare nonnullorum catholicorum consilium, qui ut viris doctioribus suppetere possit unde huiusmodi studia omni adiumentorum copia pertractent et provehant, coactis societatibus, largiter pecunias solent conferre. Optima sane et peropportuna temporibus pecuniae collocandae ratio. Quo enim catholicis minus praesidii in sua studia sperare licet publice, eo promptiorem effusioremque patere decet privatorum liberalitatem; ut quibus a Deo aucti sunt divitiis, eas ad tutandum revelatae ipsius doctrinae thesaurum velint convertere,

Derniers conseils touchant la polémique biblique : que tous les savants croient fermement que la science et l'histoire ne seront jamais en contradiction avec l'Écriture;

Tales autem labores ut ad rem biblicam vere proficiant, insistant eruditi in iis tamquam principiis, quae supra a Nobis praefinita sunt; fideliterque teneant, Deum, conditorem rectoremque rerum omnium, eumdem esse Scripturarum auctorem : nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet.

s'il y a une contradiction apparente, il faut la résoudre soit par une meilleure interprétation du texte de la Bible, soit par un examen plus attentif des faits qu'on lui oppose;

Si quid ergo tale videatur, id sedulo submovendum, tum adhibito prudenti theologorum et interpretum iudicio, quidnam verius verisimiliusve habeat Scripturae locus, de quo disceptetur, tum diligentius expensa argumentorum vi quae contra adducantur.

que si la difficulté subsiste, il faut suspendre son jugement, jusqu'à ce que la lumière se fasse;

Neque ideo cessandum, si qua in contrarium species etiam

tum resideat : nam quoniam verum vero adversari haudquaquam potest, certum sit aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse : neutrum vero si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia. Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam iactata, quae nunc, utpote inania, penitus obsolevere; item non pauca de quibusdam Scripturae locis (non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quaedam investigatio. Nempe opinionum commenta delet dies; sed « veritas manet et invalescit in aeternum (1) ». Quare, sicut nemo sibi arrogaverit ut omnem recte intelligat Scripturam, in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus (2), ita si quid inciderit difficilius quam explicari possit, quisque eam sumet cautionem temperationemque eiusdem Doctoris : « Melius est vel premi incognitis sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando, a iugo servitutis eductam cervicem laqueis erroris inserere (3) ».

en suivant fidèlement ces conseils les savants rendront à l'Église de très grands services.

Consilia et iussa Nostra si probe verecundeque erint secuti qui subsidiaria haec studia profitentur, si et scribendo et docendo studiorum fructus dirigant ad hostes veritatis redarguendos, ad fidei damna in iuventute praecavenda, tum demum laetari poterunt digna se opera sacris Litteris inservire, eamque rei catholicae opem afferre, qualem de filiorum pietate et doctrinis iure sibi Ecclesia pollicetur.

(1) III Esdr. 4, 38.
(2) Ad Ianuar. *ep.* LV, 21.
(3) *De doctr. chr.* III, 9, 18.

CONCLUSION

Que les Évêques veillent à ce que les études bibliques fleurissent dans leurs séminaires;

Haec sunt, Venerabiles Fratres, quae de studiis Scripturae sacrae pro opportunitate monenda et praecipienda, aspirante Deo, censuimus. Iam sit vestrum curare, ut qua par est religione custodiantur et observentur : sic ut debita Deo gratia, de communicatis humano generi eloquiis sapientiae suae, testatius eniteat, optataeque utilitates redundent, maxime ad sacrae iuventutis institutionem, quae tanta est cura Nostra et spes Ecclesiae. Auctoritate nimirum et hortatione date alacres operam, ut in Seminariis, atque in Academiis quae parent ditioni vestrae, haec studia iusto in honore consistant vigeantque. Integre feliciterque vigeant, moderatrice Ecclesia, secundum saluberrima documenta et exempla Ss. Patrum laudatamque maiorum consuetudinem : atque talia ex temporum cursu incrementa accipiant quae vere sint in praesidium et gloriam catholicae veritatis, natae divinitus ad perennem populorum salutem.

que tous les jeunes clercs et les ministres de l'Église s'appliquent à ces études avec un profond sentiment de respect et de piété.

Omnes denique alumnos et administros Ecclesiae paterna caritate admonemus, ut ad sacras Litteras adeant summo semper affectu reverentiae et pietatis : nequaquam enim ipsarum intelligentia salutariter ut opus est patere potest, nisi remota scientiae *terrenae* arrogantia, studioque sancte excitato eius *quae desursum est* sapientiae. Cuius in disciplinam semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit ut etiam humanae scientiae quae sunt fraudes dignoscat et vitet, qui sunt solidi fructus percipiat et ad aeterna referat : inde potissime exardescens animus,

ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendent : *Beati qui scrutantur testimonia eius, in toto corde exquirunt eum* (1).

Bénédiction apostolique.

Iam divini auxilii spe freti et pastorali studio vestro confisi, Apostolicam benedictionem, coelestium munerum auspicem Nostraeque singularis benevolentiae testem, vobis omnibus, universoque Clero et populo singulis concredito peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XVIII novembris anno MDCCCXCIII, Pontificatus Nostri sextodecimo.

LEO PP. XIII.

(1) Ps. CXVIII, 2.

HISTOIRE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

CHAPITRE I

INTRODUCTION

I. — Notions préliminaires sur l'histoire de l'Ancien Testament.

1. La révélation nous fait connaître l'économie du plan divin de la rédemption. « Quand la plénitude du temps fut venue, Dieu envoya son Fils, né d'une femme..., pour être le rédempteur » (*Gal.* IV, 4, 5). Mais avant d'être accomplie par Jésus-Christ, la rédemption avait été préparée durant de longs siècles par l'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël. La rédemption elle-même, opérée par Jésus-Christ, se fit aussi par le moyen d'une alliance de Dieu avec l'homme, mais plus parfaite et plus universelle que la première.

Le terme employé dans la Bible hébraïque pour désigner cette alliance est le mot *berith*, qui signifie « *fœdus*, pacte, convention ». La version grecque des Septante a constamment traduit *berith* par διαθήκη, qui a la double signification de « pacte » et de « dernière volonté » ou « testament ». Le choix de cette expression a été providentiel, car elle désigne d'une manière ad-

mirable le vrai caractère de la rédemption (1). Celle-ci en effet n'est pas seulement la conséquence du pacte de Dieu avec les hommes, elle est le *legs* sacré du testament de Jésus mourant, par lequel nous avons été institués « enfants et héritiers de Dieu » (*Gal.* IV, 5, 7); elle est surtout le fruit de la mort de Jésus-Christ. « C'est par sa mort, dit saint Paul, que Jésus est le médiateur de la nouvelle *alliance* (διαθήκης)...; car là où il y a un *testament* (διαθήκη), il est nécessaire que la mort du testateur intervienne. Un testament en effet ne reçoit son efficacité que par la mort; il n'a aucune valeur tant que vit le testateur » (*Hebr.* IX, 15-17) (2).

La Bible latine a traduit διαθήκη par *testamentum;* ce mot est donc destiné à rendre la double signification du terme grec. Il a d'abord le sens d' « alliance » (3), qu'il n'a pas dans le latin classique, et conserve en même temps sa signification ordinaire de « dernière volonté ». De la Bible latine, la dénomination de « testament » donnée à l'œuvre de la rédemption, a passé dans la langue religieuse des peuples modernes.

(1) *Estius* : Non temere, sed *provido Dei consilio* factum, ut Septuaginta interpretes, quorum aliquando futura erat in Ecclesia Dei non parva auctoritas, ubique pro Berith scriberent eam vocem græcam, quæ, quamvis usurpetur aliquando pro *pacto seu conventu in genere*, multo tamen frequentius et usitatius accipiatur pro *testamento*. Providens enim Spiritus sanctus Christum auctorem futurum novi et æterni fœderis, quod ipse *morte sua* confirmaturus esset, voluit illud fœdus appellari nomine testamenti, sicut usque hodie vocatur in Ecclesia; atque ad eam rem ordinavit septuaginta seniorum interpretationem, cujus in ejusdem Ecclesiæ primordiis præcipuus usus et auctoritas erat futura. (*Commentar. in Hebr.* IX, 17. ed. Mogunt. 1843, t. VI, p. 284.)

(2) Le rôle de la mort du Christ dans la rédemption n'est pas aussi nettement exprimé par le mot hébreu *berith*, que par le mot grec διαθήκη : il était du moins figuré par le rite qui accompagna la conclusion de l'alliance au Sinaï. Le sang des victimes immolées fut répandu sur le peuple par Moïse (*Ex.* XXIV, 8), pour signifier que le Christ cimenterait de sa mort la nouvelle alliance : UNDE (voilà pourquoi) *nec primum* (fœdus) *sine sanguine dedicatum est. Lecto enim...* (*Hebr.* IX, 18).

(3) Voir par exemple *Arca* TESTAMENTI, *Ex.* XXX, 26; *Num.* XIV, 44 : I *Sam.* VI, 15. — *Memor erit in sæculum* TESTAMENTI *sui* (*Ps.* CX, 5, 9).

2. Ce testament ou alliance a une double forme. Celui que Dieu avait conclu avec Abraham et ses descendants était imparfait et transitoire. Il ne s'étendait qu'à un seul peuple, et Dieu y promettait surtout des prospérités matérielles. Aussi Dieu avait-il, déjà avant la venue du Messie, annoncé une alliance *nouvelle*, plus parfaite que celle qu'il avait conclue avec les patriarches : « ***Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Judæ fœdus*** NOVUM, *non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum* (*Jer.* XXXI, 31-32). Cette alliance nouvelle a été établie par Jésus-Christ : « *Hic est sanguis meus* NOVI *Testamenti* » (*Matth.* XXVI, 28; *Marc* XIV, 24; *Luc* XXII, 20). Par opposition à cette nouvelle alliance, saint Paul appelle *ancienne*, celle qui fut conclue au pied du Sinaï : « *in lectione* VETERIS *Testamenti* » (II *Cor.* III, 14) (1).

Ces qualificatifs d'*ancien* et de *nouveau* ne marquent pas seulement l'antériorité chronologique d'un testament à l'autre, ils signifient surtout que le second a pris la place du premier, que celui-ci a vieilli et n'est plus en vigueur. « *Dicendo autem* NOVUM, *veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit,* PROPE INTERITUM EST » (*Heb.* VIII, 13). Le nouveau Testament au contraire est plein de jeunesse et de vitalité, il a une vigueur indestructible et la garantie d'une durée éternelle. « *Testamentum* ÆTERNUM » (*Heb.* XIII, 20).

A la suite de Moïse et de saint Paul (2), on a donné les noms d'Ancien et de Nouveau Testament aux livres inspirés qui contiennent les conditions et l'histoire de l'alliance ou testament, par lequel Dieu a opére la rédemption du genre humain. Ceux qui ont été écrits

(1) Le même Apôtre se sert aussi des expressions : le « premier » et le « second » testament (πρώτη, δευτέρα) *Hebr.* VIII, 7; IX, 1).

(2) *Volumen fœderis* (*Ex.* XXIV, 7); *in lectione veteris Testamenti* (II *Cor.* III, 14).

avant Jésus-Christ forment l'Ancien Testament; ceux qui lui sont postérieurs sont le Nouveau Testament.

3. Tous les faits relatifs à l'Ancien Testament peuvent être coordonnés en un récit historique. Mais cette histoire diffère de l'histoire profane, sous plus d'un rapport. Les événements qui la composent, bien qu'ils dépendent la plupart du libre arbitre des hommes, sont principalement le résultat d'une action divine toute spéciale, extraordinaire et continue. C'est Dieu lui-même qui les a disposés de manière à en faire la préparation de la rédemption. Aussi cette histoire est-elle en toute vérité une *histoire sainte*. Elle peut être définie : *l'exposé historique de l'action divine par laquelle l'humanité a été préparée à la rédemption de Jésus-Christ.*

Le caractère sacré de cette histoire résulte encore du grand nombre de faits *surnaturels* que Dieu y a opérés, parmi lesquels les *révélations divines* occupent la première place. On peut même dire, en un certain sens, que tout l'Ancien Testament n'est qu'une révélation successive et graduelle de la nature de Dieu et de ses desseins relatifs au salut du genre humain. En ce sens, on peut considérer comme identiques les deux expressions : *histoire de l'Ancien Testament* et *histoire de la révélation de l'Ancien Testament.* Mais, à strictement parler, celle-ci n'est qu'une partie de celle-là.

4. Enfin cette histoire mérite l'épithète de sainte, parce que la *source principale* en est l'Écriture. Non seulement pour beaucoup de faits l'Écriture est l'unique source, mais c'est elle qui nous découvre la part de Dieu dans tous les événements et nous laisse entrevoir les lois qu'il suit dans le gouvernement de son peuple. En outre, les livres de l'Écriture Sainte, étant inspirés de Dieu, ont Dieu lui-même pour auteur, et ne renferment que la vérité pure. Ils sont donc la source la plus authentique de l'histoire de la rédemption. Il

importe de noter aussi que la composition de ces livres elle-même, étant un fait divin, fait partie intégrante de l'histoire sainte.

Parmi les sources *secondaires* et *profanes* de l'histoire de l'Ancien Testament, il faut citer en premier lieu, l'écrivain juif Flavius Josèphe (37-105). Ses vingt livres des *Antiquités judaïques* (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία) forment une histoire complète d'Israël depuis la création jusqu'à Néron. Il est inutile de dire que plusieurs écrits des Saints Pères, notamment les commentaires de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome et de Théodoret, fournissent beaucoup d'excellents matériaux (1).

Auteurs à consulter. Autrefois l'histoire biblique n'était pas séparée de l'histoire profane ou de l'histoire ecclésiastique. Celle qui eut le plus de vogue au moyen âge était la peu critique *Historia scholastica* de Pierre Comestor († 1179). Bien plus importants sont les travaux de Bossuet, de Noël Alexandre, de Dom Calmet et du protestant Basnage (2).

De nos jours l'histoire de l'Ancien Testament est devenue une branche de l'enseignement théologique, qui souvent (en Allemagne et en Autriche) remplace l'*introduction critique* à l'Écriture Sainte. Les principaux ouvrages en ce genre, émanant de plumes catholiques, sont ceux de *Haneberg*, évêque de Spire († 1876), Danko

(1) Parmi les sources de second ordre, on doit citer encore : *les livres apocryphes* de l'Ancien Testament, qui, à côté de beaucoup de fables, renferment des éléments traditionnels de valeur et reflètent les idées du temps où ils ont été écrits; le *Talmud*, recueil des traditions rabbiniques; les *Fragments de Manéthon*, de *Sanchoniathon* et de *Bérose*, conservés par Josèphe et par Eusèbe; les *monuments* et les *inscriptions* récemment découverts en Assyrie, en Babylonie et en Égypte.

(2) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681; Alexander Natalis (O. P. † 1722), *Historia eccles. Veteris et Novi Testamenti*, 1676; — A. Calmet, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1718, 2 vol. — Basnage, *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1704.

et Zschokke (1). Parmi les protestants croyants, Kurtz mérite une mention spéciale (2). Ce sont surtout les rationalistes modernes qui étudient l'histoire de l'Ancien Testament. Ils le font « sans prévention dogmatique », disent-ils, mais en réalité avec le dessein bien arrêté de dépouiller l'Écriture Sainte à la fois de son caractère divin et de son autorité humaine. Pour eux, cette histoire est le résultat d'un développement purement naturel. Aussi, malgré la grande érudition dont ils font preuve, ne faut-il se servir de leurs ouvrages qu'avec les plus grandes précautions (3).

5. L'histoire de l'Ancien Testament peut être divisée en deux périodes :

I. Du protévangile a la vocation d'Abraham,

II. De la vocation d'Abraham a Jésus-Christ.

Le point de démarcation de ces deux périodes est la vocation d'Abraham, par laquelle Dieu a réservé *à un seul peuple* (à Israël) la mission de préparer la rédemption.

Les événements rapportés par l'Écriture durant la première période sont trop peu nombreux pour former

(1) Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbar ng*, 4e édit., 1876, Ratisbonne; traduit en français par Goschler : *Histoire de la révélation biblique*, Paris, 1856; — Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862; — Zschokke, *Historia sacra antiqui Testamenti*, 4e édit., 1894, Vienne. — En France, il n'y a malheureusement à signaler en ce siècle, à côté des histoires de l'Église de Rohrbacher et de Darras, que l'ouvrage du cardinal Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne*, 7 volumes. Paris, Lecoffre, 1890-1896.

(2) *Geschichte des A. B.*, Berlin 1853-1858; *Lehrbuch der hl. Geschichte*, Kœnigsberg, 1868.

(3) En France, ce sont surtout l'*Histoire d'Israël*, par E. Ledrain, 2 vol. Paris, 1879, et l'*Histoire du peuple d'Israël*, par Ernest Renan, 4 vol. Paris, 1887-1893. — Pour l'énumération complète de toutes les publications concernant directement ou indirectement l'histoire sainte, consulter Zschokke, *Historia sacra*, 4e édit., p. 3-18.

une histoire proprement dite. Rigoureusement parlant, l'histoire de l'alliance de Dieu avec les hommes ne commence qu'avec Abraham. Les faits antérieurs, que rapporte la Bible, peuvent être regardés comme l'introduction et les préliminaires de l'histoire de l'Ancien Testament. En tout cas, ce serait une erreur que d'y voir une histoire du *monde* ou des *peuples*. Dès la première page, l'Écriture ne veut être que l'histoire de la rédemption et non une histoire universelle. De là vient que son récit se borne presque exclusivement à la famille dépositaire des promesses divines, tandis que les autres races, si nombreuses, ne sont même pas toutes mentionnées.

II. — L'inspiration.

Le recueil des livres de l'Ancien Testament porte différents noms : *Livres saints, Écritures saintes,* les *Écritures* ou l'*Écriture, Bible,* etc. (1). Ces noms lui conviennent parfaitement à cause de l'excellence du contenu, mais surtout en raison de l'origine de ces livres. Ils sont appelés *saints* ou *sacrés,* parce qu'ils ont Dieu pour auteur ; c'est pour le même motif qu'ils sont *le livre* par excellence. Pour les écrire, Dieu s'est servi d'instruments humains ; c'est *son Esprit qui a parlé par la bouche* des auteurs sacrés. Ce sont là les expressions mê-

(1) Τὰ βιβλία τὰ ἅγια (I *Mach.* XII, 9) ; γραφαὶ ἁγίαι (*Rom.* I, 2) ; τὰ ἱερὰ γράμματα (II *Tim.* III, 15) ; αἱ γραφαί (*Matth.* XXI, 42, etc.) ; ἡ γραφή (*Joan.* XIX, 36, etc.). Le mot *Bible* vient du grec τὰ βιβλία « les livres par excellence » ; au moyen âge on en fit un nom féminin singulier, *biblia, bibliæ,* au lieu de *biblia, bibliorum.* Le singulier exprime très bien l'unité de tous les livres saints.

mes de N. S. Jésus-Christ et des Apôtres. Saint Pierre, faisant allusion à la parole du psaume LXVIII, verset 26, dit : « *Oportet impleri* SCRIPTURAM QUAM PRÆDIXIT SPIRITUS SANCTUS PER OS DAVID, *de Juda* » (*Act.* I, 16). Saint Paul dit : « *Bene* SPIRITUS SANCTUS LOCUTUS EST PER ISAIAM PROPHETAM *ad patres nostros* » (*Act.* XXVIII, 25). Pour lui l'*Écriture* est synonyme de Dieu lui-même : « PROVIDENS *Scriptura... prænuntiavit* » (*Gal.* III, 8; cfr. *Rom.* IX, 17; X, 19, 20, etc.). L'Épître aux Hébreux cite des paroles de Jérémie comme étant du Saint-Esprit : « *Contestatur autem nos et Spiritus. Postquam enim dixit : hoc autem testamentum...* (*Jer.* XXXI, 33), *dicit Dominus* etc. (*Heb.* X, 16). Et parlant de tous les livres de l'Ancien Testament et de tous les enseignements qu'ils contiennent, saint Paul dit : « Toute l'Écriture est divinement inspirée », πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος (II. *Tim.* III, 16) (1). Saint Pierre parle de même de la prophétie de l'Écriture, c'est-à-dire de tous les livres de l'Ancien Testament : « *Spiritu Sancto inspirati* (φερόμενοι) *locuti sunt sancti Dei homines* » (II *Pet.* I, 21). — Cette doctrine des Apôtres sur l'origine divine de l'Écriture, était aussi celle de leur Maître. Citant un mot du psaume CIX, Jésus dit que c'est dans l'Esprit que David l'a prononcé (*Matth.* XXII, 43). Il déclare ailleurs que l'autorité de l'Écriture est irréfragable : « *Non potest solvi scriptura* » (*Joan.* X, 35; cfr. *Matth.* V, 18).

Quelque probants que soient ces témoignages pour un chrétien, il importe de noter que la divinité de *toutes les parties* de la Bible, même de l'Ancien Testament, ne peut être *rigoureusement* démontrée que par l'auto-

(1) La Vulgate a une traduction légèrement différente : « Toute Écriture étant divinement inspirée est utile ».

rité de l'Église. « *Quod quidem* (scil. Bibliorum auctoritas integra) *nullo alio pacto plene licebit universeque assequi nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiæ* (1). »

2. Les livres de l'Ancien Testament étant écrits sous l'action de l'Esprit-Saint, sont dits *inspirés* (inspirati, θεόπνευστοι « soufflés par Dieu », II *Tim.* III, 16). Les écrivains sacrés sont également dits *inspirés* (II *Petr.* I, 21, Vulgate). Enfin l'action divine sur les écrivains, elle aussi, est appelée communément *inspiration.* Il y a donc à distinguer : *inspiratio* ACTIVA, l'action de Dieu qui inspire les auteurs de la Bible; *inspiratio* PASSIVA, l'effet que produit cette action divine sur les hagiographes; et enfin *inspiratio* TERMINATIVA, l'effet en tant qu'il réside dans le texte sacré. L'inspiration au sens actif est la plus importante et détermine la nature des deux autres; c'est elle qu'il importe donc d'étudier de plus près.

Dieu et l'homme ayant contribué à la composition des livres saints, les théologiens ont cherché à préciser la part qui doit être attribuée à Dieu, l'auteur principal, et à l'hagiographe, son instrument. Léon XIII résume leur doctrine en disant : « *Supernaturali ipse* (Spiritus sanctus) *virtute ita eos* (scriptores inspiratos) *ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent; secus, non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ* (2). » L'influence de Dieu comprend donc trois opérations : il excite l'esprit des hagiographes, *excitavit;* il donne une impulsion à leur volonté, *movit;* il surveille et dirige leur travail de rédaction, *adstitit.* Trois effets correspondants sont

(1) Encycl. *Provid.*, p. XXXV.
(2) *Ib.*, p. XLIII.

produits sur les écrivains : leur esprit conçoit exactement ce qu'ils doivent écrire, *recte mente conciperent;* leur volonté se détermine à l'écrire fidèlement, *et fideliter conscribere vellent;* leur rédaction l'exprime convenablement et sans erreur, *et apte infallibili veritate exprimerent.* Ce que les écrivains sacrés conçoivent exactement, veulent écrire fidèlement et expriment convenablement, c'est tout ce que Dieu veut faire écrire, rien de plus, rien de moins, *ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet... conciperent* etc. Tous ces éléments avec toutes leurs conditions sont essentiellement requis pour que Dieu soit l'auteur de tout le contenu de l'Écriture, *secus non ipse esset auctor sacræ Scripturæ universæ* (1).

3. Ces dernières expressions marquent clairement

(1) *L'action divine sur l'intelligence* des écrivains sacrés consiste en une excitation ou direction surnaturelle par laquelle Dieu porte leur esprit sur les vérités ou les faits qu'il veut leur faire écrire et en une illumination surnaturelle. Cette dernière éclaire les concepts de l'écrivain, mais ne les lui fournit pas nécessairement. Il y a ainsi une différence essentielle entre l'inspiration et la révélation. A l'auteur du 2e livre des Machabées, à saint Luc et sans doute à d'autres historiens sacrés Dieu a inspiré de transcrire les faits dont ils avaient été témoins ou qu'ils connaissaient par des documents et des témoignages humains (II *Machab.* II, 24, 27 ; *Luc* I, 3 ; *Joan.* XIX, 35 ; XXI, 24). Mais aux prophètes il a révélé des oracles, qu'il leur a inspiré d'écrire.

L'action de Dieu sur la volonté peut avoir des modes et des degrés variables. Elle n'est pas nécessairement un ordre exprès et se manifestant surnaturellement. Dieu a mille moyens de faire vouloir ce qu'il veut à sa créature, et cela sans lui faire violence, sans qu'elle ait conscience même de l'action divine. Saint Luc ne parle que des motifs *humains* qui l'ont porté à écrire son évangile. Saint Marc et saint Jean, d'après la tradition, ont composé le leur, à la prière des fidèles.

L'action divine sur la rédaction n'exclut pas davantage le jeu personnel et libre des facultés naturelles des écrivains inspirés. Les marques d'individualité, parfois si accentuées, que présentent leur style, l'arrangement des phrases, le procédé littéraire, la manière de concevoir une doctrine, sont la preuve évidente que Dieu ne leur a pas révélé ou dicté les mots, pas plus qu'il ne leur a toujours suggéré les idées toutes faites. Dieu néanmoins par une action surnaturelle dont il a seul le secret, a dirigé leur rédaction si sûrement qu'elle exprimât précisément ce que Dieu voulait et pas autre chose.

que l'inspiration s'étend à *toute* la Bible. Léon XIII y revient encore ailleurs dans son Encyclique, et affirme très explicitement, en se basant sur la doctrine traditionnelle de l'Église, que l'inspiration telle qu'il l'a définie, s'étend à toutes les parties de la Bible, non seulement à celles qui concernent la foi et les mœurs, mais même à toutes celles qui sont relatives à l'histoire profane et aux sciences naturelles. « *Nefas omnino est inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare... nec toleranda est eorum ratio... inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil præterea, pertinere* (1). »

4. La conséquence la plus importante qui résulte de l'inspiration totale de la Bible, est qu'elle est exempte d'erreur dans toutes ses assertions authentiques, soit qu'elles concernent directement des matières religieuses, soit qu'elles touchent aux sciences naturelles ou à l'histoire profane. « *Consequitur ut qui in locis authenticis librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem* (2). » Bien que Dieu ne soit pas l'auteur unique de l'Écriture, il est cependant responsable de tout ce qu'ont écrit les instruments dont il s'est servi.

Il est à remarquer toutefois que ceci concerne uniquement « les assertions *authentiques* », c'est-à-dire celles qui sont réellement des auteurs inspirés. Dans le texte et les versions que nous possédons aujourd'hui, il y a des passages non authentiques provenant soit des copistes, soit des traducteurs (3). Des erreurs ont pu se produire et existent en fait, dans ces sortes de passages. La règle à suivre à ce sujet est donnée par

(1) Encycl. *Provid.*, p. XLI.
(2) *Ib.*, p. XLIII.
(3) *Ib.*, p. XLI, XLIII.

Saint Augustin : « Non licet dicere : auctor hujus libri non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est aut interpres erravit aut tu non intelligis (1). »

De la vraie notion de l'inspiration, il résulte aussi que la Bible n'est pas un livre exclusivement divin, au sens des anciens protestants. Les écrivains sacrés, sous l'action de l'inspiration, sont, conformément à leur nature, des instruments intelligents, conscients et libres. Ils conçoivent eux-mêmes ce qui leur est inspiré, ils se déterminent librement à l'écrire. Le plus souvent ils ne reçoivent pas de Dieu les idées toutes faites, mais ils doivent travailler pour les acquérir et pour en trouver l'expression convenable. Bien qu'ils soient mus et dirigés surnaturellement par Dieu, l'auteur principal de la Bible, ils sont de vrais auteurs, au sens ordinaire du mot. Il ne faut donc pas s'étonner si les écrivains inspirés ont consulté et copié des documents même profanes, s'ils ne savent pas tout et usent parfois de locutions dubitatives, s'il y a des imperfections et des lacunes au point de vue du langage, du style, de la logique, de l'ordonnance des matières, etc. De même qu'il y avait en Jésus-Christ, Dieu et homme, les infirmités humaines, sauf le péché, il y a dans la Bible, livre divin et humain, des imperfections humaines, sauf l'erreur.

Auteurs a consulter. — P. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, Paris, 1895, p. 1-55 : Didiot, *Traité de la Sainte Écriture d'après S. S. Léon XIII*, p. 171-179 ; E. Lévesque et P. Lagrange, *Revue biblique*, 1895, p. 422 et 563 ; 1896, p. 199 et 485 ; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, 1897.

(1) *Contra Faustum*, xi, 5.

III. — Notions générales d'herméneutique sacrée (1).

Les règles à suivre pour l'interprétation des Livres saints découlent de la notion de l'inspiration. La Bible a Dieu pour auteur. Mais Dieu l'a fait écrire pour les hommes et par des hommes. Elle est donc à la fois un livre divin et un livre humain.

En tant que livre destiné aux hommes et écrit par des hommes, la Bible a dû nécessairement être composée d'après les lois communes du langage humain, et doit être interprétée suivant les mêmes règles que tout autre livre. Mais la Bible est aussi un livre divin et comme tel présente des particularités qui la distinguent de tous les autres livres. A ce titre elle est soumise à des règles spéciales d'interprétation.

1re règle : On doit interpréter la Sainte Écriture d'après les règles ordinaires du langage humain.

Pour se conformer à cette règle, l'exégète doit peser soigneusement les mots, considérer l'enchaînement des idées, examiner le contexte, comparer les endroits parallèles, rechercher quel est le but de l'auteur, dans quelles circonstances de temps, de lieu, etc., il a écrit. Il doit tout particulièrement tenir compte du génie de la langue hébraïque, dans laquelle ont été écrits la plupart des livres de l'Ancien Testament (2).

Le sens littéral d'un texte est celui que l'auteur a directement en vue ; il résulte des mots entendus tantôt au sens *propre*, tantôt au sens *métaphorique*. Le sens

(1) Le nom d'*herméneutique* (du grec ἑρμηνεύειν « expliquer ») est réservé à l'ensemble des règles d'interprétation des Livres Saints, tandis que celui d'*exégèse* (qui a étymologiquement le même sens, ἐξηγεῖσθαι « expliquer ») est donné à l'explication elle-même du texte sacré.

(2) Encycl. *Provid*, p. XXVIII.

propre d'un mot ou d'un passage est celui que présentent les mots, pris rigoureusement dans la signification ordinaire qu'ils offrent tout d'abord à l'esprit (*sensus obvius*). L'opposé du sens propre est le sens métaphorique, où les mots expriment une comparaison et par conséquent ne doivent pas être pris à la rigueur de la lettre (*sensus translatus*). Quand Notre-Seigneur appelle Hérode « un renard » (*Luc* XIII, 32), il est évident que le sens littéral de ce mot ne ressort pas de son acception propre, comme si Hérode avait été réellement un des quadrupèdes désignés sous ce mot, mais du sens métaphorique. Notre-Seigneur a voulu dire qu'Hérode ressemblait à un renard. Mais quand il dit : *vulpes foveas habent*, il parle des renards proprement dits : le sens littéral du mot *vulpes* résulte ici de son acception propre.

La Bible comme tous les autres livres emploie donc les figures de langage, la métaphore, l'hyperbole, la litote, etc. Elle emploie de même l'allégorie, l'apologue, la parabole, etc., qui ne sont que des métaphores développées et continuées dans un récit. C'est ainsi que la tradition juive et chrétienne interprète le Cantique des cantiques : malgré l'apparence historique donnée au récit, celui-ci n'est qu'une fiction destinée à exprimer des vérités religieuses et morales. Les Orientaux affectionnent particulièrement ce genre littéraire.

Il n'est pas toujours facile de discerner les termes et les passages qui doivent être pris à la rigueur de la lettre, de ceux qui doivent être considérés comme des figures ou des allégories. Léon XIII donne à cet égard la règle suivante : « a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere » (1).

2. La Bible a Dieu pour auteur. Il en résulte que le sens

(1) Encycl. *Provid.*, p. XXXII.

véritable de l'Écriture est celui qu'avait en vue Dieu, auteur principal, et dont peut-être les écrivains inspirés, ses instruments, n'ont pas toujours saisi toute la profondeur. Pour connaître avec certitude la pensée divine, il faut que Dieu lui-même nous la manifeste; lui seul peut nous donner l'interprétation authentique de l'Écriture (1).

Cette interprétation authentique de la parole de Dieu nous est donnée de plusieurs manières : « *sensus authentice declaratus aut* PER SACROS AUCTORES SPIRITU SANCTO AFFLANTE, *uti multis in locis Novi Testamenti, aut* PER ECCLESIAM, *eodem* SANCTO ADSISTENTE SPIRITU *solemni judicio* (c'est-à-dire par des définitions conciliaires ou pontificales) *sive ordinario et universali magisterio* (le consentement unanime de la tradition) » (2).

L'organe dont se sert le Saint-Esprit pour nous donner l'interprétation authentique d'un texte biblique est donc l'Écriture elle-même ou le magistère infaillible de l'Église. Ce dernier s'exerce d'une façon solennelle dans les décisions conciliaires ou pontificales, et d'une façon ordinaire par le sentiment commun de l'Église ou, ce qui est au fond la même chose, par le consentement unanime de la tradition ou des Pères. Mais il importe de noter que pour être une règle infaillible d'interprétation la tradition ou le sentiment des Pères doit réunir deux conditions : être réellement unanime et porter sur un point de dogme ou de morale : « Patrum... summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes » (3). Dans les

(1) Hoc primum intelligentes quod omnis prophetia Scripturæ *propria interpretatione* (ἰδίας ἐπιλύσεως) non fit » (II *Pet.* I, 20).
(2) Encycl. *Provid.* p. XXX.
(3) *Ibid.* p. XXXI.

autres cas, les Pères parlent comme docteurs privés.

La deuxième règle d'herméneutique est donc qu'il ne faut pas s'écarter des interprétations authentiques de l'Écriture données par le Saint-Esprit.

Le sens d'un passage ayant été ainsi défini, la tâche de l'exégète consiste à prouver que cette interprétation est la seule légitime. Il pourra aussi s'appliquer à exposer le sens défini, avec plus de clarté, à l'approfondir davantage, à le défendre avec force contre les adversaires (1).

3. Mais il y a relativement peu de passages bibliques dont le sens ait été déterminé par une interprétation authentique. Ceux qui ne sont pas dans ce cas, doivent être interprétés selon l'analogie de la foi (2). La doctrine révélée forme un tout harmonique, dont les parties loin de se contredire sont liées ensemble et se soutiennent mutuellement. De là cette règle, d'une valeur négative toutefois, qu'on ne peut jamais considérer comme légitime l'interprétation qui serait contraire à la doctrine catholique.

4. Cette règle est connexe à une autre : l'inerrance de la Bible, conséquence de l'inspiration, est un point de la doctrine catholique (3). Il en résulte qu'il ne faut jamais interpréter l'Écriture de manière à lui attribuer une erreur, en la mettant en contradiction avec les données certaines des sciences naturelles ou historiques. S'il y a divergence entre la Bible et la science, elle n'est qu'apparente. Elle provient ou d'une fausse interprétation de la Bible, ou bien de ce qu'on regarde comme vérité scientifique ce qui n'est qu'hypothèse ou opinion des savants.

En ce qui concerne en particulier l'interprétation des

(1) Encycl. *Provid.*, p. XXX.
(2) *Ib.* p. XXX.
(3) *Ib.* XLI-XLIV.

passages bibliques relatifs aux sciences naturelles, il importe de savoir que la Bible ne veut pas nous enseigner ces sortes de sciences. Lorsqu'elle en parle, elle « suit les apparences », et emploie le langage populaire qui s'arrête à ce qui tombe sous les sens (1).

L'application de ce principe aux passages historiques de la Bible est beaucoup plus délicate. On ne saurait admettre que les écrivains inspirés aient suivi, dans leurs récits historiques, les « apparences », c'est-à-dire les idées courantes de leur temps, et les exempter d'erreur de ce chef. Car ils ont voulu nous donner un véritable enseignement historique, et dès lors l'inspiration les a nécessairement préservés d'erreur (2).

3. Une particularité importante des livres de l'A. T. que nous révèlent les écrivains du Nouveau Testament et la tradition, c'est l'existence d'un sens profond et mystérieux qu'un texte purement humain ne pourrait avoir. Dieu a voulu que les institutions, les événements et les personnages de l'Ancien Testament fussent des prophéties vivantes de Jésus-Christ et de son Église. Ces prophéties sont appelées *figures* ou *types*. Le texte sacré qui les renferme, au sens littéral et historique, concerne p. ex. Melchisédech, l'agneau pascal, le serpent d'airain, Jonas, etc.; mais au sens *typique* ou *figuratif*, il se rapporte au Messie et à son règne (3). Ce sens est ordinairement appelé *mystique* ou *spirituel*.

Selon que ces « figures » ou « types » représentent le Messie ou le royaume des cieux, ou indiquent une

(1) Encycl. xxxix.
(2) *Rev. bibl.* 1895, p. 48 et s., 1896, p. 509 et s.
(3) *Hebr.* VII; *Joann.* III, 14; XIX, 36; *Matth.* XII, 40. « Illa prima significatio qua *voces* significant res, dit saint Thomas, est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua *res* significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit » I, 1, 10.

règle concernant les mœurs, le sens qu'ils donnent est dit *allégorique* (1) ou *anagogique* ou *tropologique* (2).

Auteurs a consulter. — **Vigouroux**, ***Manuel biblique***, **t. I, nos 161 et s.; Cornely**, ***Introductio generalis***, **etc.**

(1) Le sens mystique allégorique ne doit pas être confondu avec le sens allégorique qui est une des formes du sens littéral.

(2) On donne le nom de sens *accommodatice* à l'usage qui est fait d'un texte biblique, quand on *accommode* à un objet ce qui ne lui convient ni d'après le sens littéral, ni d'après le sens mystique. Ce n'est donc pas un sens de l'Écriture, mais une adaptation plus ou moins arbitraire des paroles de la Bible.

CHAPITRE II

LA CRÉATION DU MONDE

I. — **Le récit biblique** (Gen. I-II, 3).

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » En ces quelques mots, la Bible nous apprend la vérité sur l'origine du monde et condamne les erreurs des philosophes et des poètes païens. Le monde n'est pas par lui-même, il tient son origine de Dieu, qui l'a créé, c'est-à-dire, qui l'a tiré du néant par sa toute-puissance (1). Le monde n'est pas éternel, il a été fait

(1) Le mot hébreu בָּרָא (*bara*) désigne exclusivement dans la Bible l'action productrice de Dieu, par opposition aux mots יָצַר (*yatsar*) « former » et עָשָׂה « faire », qui expriment aussi l'action productrice de l'homme. Il signifie proprement « produire de rien, *ex nihilo sui et subjecti* ». — Et si quelquefois il s'applique à une production qui n'est pas une création, c'est qu'elle suppose l'exercice de la toute-puissance de Dieu (*Is.* IV, 5; LXI, 20, etc.). Mais ce second sens n'est qu'un sens dérivé, puisque jamais le verbe « *bara* » n'est suivi de l'indication de la matière dont une chose est faite, comme cela a lieu pour « *yatsar* ». Certains incrédules modernes veulent néanmoins donner à « *bara* » le sens de « couper, tailler, *secando effinxit* », sous prétexte que c'est là le sens étymologique. Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot, le contexte montre clairement que Dieu, en créant le monde, a tout fait par sa seule volonté, par sa seule parole ; il ne s'est servi d'aucune matière préexistante, puisque c'est « au commencement » qu'il a fait toutes choses. Les Hébreux l'ont toujours entendu ainsi : « *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.* » (*Ps.* CXLVIII, 5). — « *Peto, nate,* disait la mère des Machabées à son fils, *ut aspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus* ». (II *Machab.* VII, 28).

au commencement du temps. Dieu seul est éternel.

Dieu a créé, au commencement, « le ciel et la terre ». Certains entendent par ces mots : le monde des esprits et le monde des corps. Ils signifient plus simplement l'universalité des êtres créés. L'auteur sacré s'occupe ensuite spécialement de la terre. Elle n'a pas été dès l'origine ce qu'elle est aujourd'hui. Elle était « un chaos informe (*tohu vabohu*), un océan ténébreux », qui renfermait la matière primitive de tous les êtres corporels. L'esprit de Dieu planait sur cet abîme, le couvant en quelque sorte, pour féconder les germes qu'il y avait déposés.

Après la création des éléments primitifs de la matière, vint leur organisation. Elle se fit en une série de phases appelées jours, des jours ayant chacun « un soir et un matin ». Ils sont au nombre de six, d'où le nom d'*Hexaméron*. Au premier jour, Dieu sépare la lumière des ténèbres; au second, les eaux supérieures (*firmament*) des eaux inférieures; au troisième, la terre ferme des mers, c'est aussi l'époque de la production des plantes. Le quatrième jour a lieu la création des astres; le cinquième, la production des reptiles et des oiseaux; le sixième, celle des mammifères et enfin la création de l'homme (1).

L'œuvre de chaque jour débute par un ordre divin : « Que la lumière (le firmament, etc.) soit », suivi immédiatement de son accomplissement : « *et factum est ita* ». L'organisation de la terre et la production des êtres qui la peuplent sont donc l'effet de la volonté et

(1) S. Thomas (I, q. 65 et seq.) distingue dans la cosmogonie : *opus creationis* (*Gen.* I, 1-2), la création primordiale des éléments de la matière; *opus sex dierum* (I, 3-31) et *opus completionis* (II, 1-3). L'*opus sex dierum* est subdivisé en *opus distinctionis* (les séparations effectuées aux trois premiers jours), et *opus ornatus* (les créations suivantes qui ornent le ciel, les eaux et la terre).

de la puissance divines, aussi bien que la création primordiale des éléments de l'univers. Mais cette organisation doit-elle être attribuée à l'action immédiate de la puissance de Dieu, ou bien est-elle le résultat naturel des forces et des lois qu'il a mises dans la matière, le texte sacré ne le dit pas (1).

Chaque jour aussi se termine par l'approbation donnée à l'œuvre du jour : « *et vidit Deus quod esset bonum* » (2). C'est dire qu'elle répondait à l'idée, à la volonté et à l'intention de Dieu. Ainsi est condamné, dès le début de la révélation, le dualisme, si répandu en Orient, d'après lequel le monde a été produit par un principe mauvais et, par conséquent, est mauvais lui-même.

II. — L'origine de l'univers d'après les hypothèses de la science.

La science positive, surtout dans ces derniers temps, a abordé le problème de l'origine du monde. Elle est arrivée à des résultats qui paraissent en partie opposés aux données de la Bible. Les rationalistes en ont profité pour accuser la Bible d'être erronée dès la première page. Il importe de connaître ces résultats de la science

(1) En d'autres termes, la Bible, qui condamne les théories évolutionnistes entendues au sens matérialiste et athée de Darwin, Haeckel, Herbert Spencer, etc., ne se prononce ni pour ni contre l'hypothèse de l'évolution n'excluant pas l'intervention du créateur et restreinte aux espèces végétales et animales, telle que l'enseignent par exemple Gaudry, *Les enchaînements du monde animal*, 3 vol. Paris, 1890, et le P. Leroy, *L'évolution restreinte*, Paris, 1893. Pour plus de détails, voir Guibert, *Les Origines*, Paris, 1896, p. 45-80, Duilhé de Saint-Projet; *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, 4[e] éd., Paris, 1897, p. 215-301.

(2) Cette remarque manque pour l'œuvre du second jour, elle se trouve cependant dans le texte grec des Septante.

et de voir comment il est possible de les concilier avec le récit biblique.

Trois sciences s'occupent du problème de l'origine de l'univers : la cosmologie, la géologie et la paléontologie :

a) La cosmologie étudie l'origine de l'univers pris dans son ensemble. Remarquons tout de suite, que la science positive ne peut rien affirmer touchant l'*origine première de l'univers.* Cette question ne relève pas de l'expérience, mais de la philosophie, qui d'accord avec la foi nous apprend que la matière primitive doit son origine à la puissance créatrice de l'être infini. Mais la science positive peut, à l'aide d'analogies et d'inductions légitimes, se faire une idée *du mode de formation de l'univers.* Telle est la théorie de la nébuleuse primitive, théorie née d'une pensée de Descartes, adoptée par Kant et par Herschell, formulée plus savamment par Laplace et récemment modifiée par M. Faye (1). Elle n'est sans doute qu'une hypothèse, destinée à recevoir de nouveaux perfectionnements; mais dans l'ensemble elle peut être regardée comme certaine.

« A l'origine, l'univers se réduisait à un chaos général, excessivement rare, formé de tous les éléments de la chimie terrestre plus ou moins mêlés et confondus (2). » « Toute l'énergie de notre système planétaire était renfermée dans une nébuleuse, c'est-à-dire dans un amas très dilaté de matière vibrante et lumineuse, animée d'un double mouvement de rotation et de concentration centripète (3). » Sous l'action de ce double mouvement se formaient des

(1) *Sur l'Origine du Monde. Théories cosmogoniques des anciens et des modernes*, 2e éd. Paris, 1885.
(2) Faye, *ibid.*, p. 256.
(3) De Lapparent, *Traité de géologie*, Paris, 1883, p. 1256.

centres d'attraction, qui devenaient des sphères immenses, toute masse fluide mise en mouvement tendant par elle-même à prendre la forme sphérique. La force centrifuge augmentant avec la vitesse de rotation, des agglomérations de matière se produisaient aux extrémités des amas de nébuleuse, et y prenaient la forme d'anneaux successifs. Ces anneaux se détachaient, se brisaient,.et leurs fragments, projetés dans l'espace à des distances inégales, continuaient à tourner dans le sens de la nébuleuse d'où ils s'étaient détachés, se resserraient vers le point de la plus grande concentration et devenaient d'autres sphères, dont se détachaient souvent de nouveaux anneaux, de nouvelles sphères. Cependant, sous l'action du mouvement de concentration toujours croissant, de la contraction progressive de la masse qui les constituait, les noyaux de ces sphères étaient devenus incandescents, des foyers d'une prodigieuse quantité de chaleur, des astres en un mot.

C'est ainsi que s'explique la formation de notre système solaire. Notre soleil a été le centre d'une des innombrables sphères nébuleuses qui sont sorties du chaos primitif. Des anneaux périphériques s'étaient formés autour de ce centre, leur rupture a donné naissance aux planètes qui gravitent autour du soleil : Mercure, Vénus, la Terre, Mars, etc. De l'une de ces planètes, de la Terre, s'est séparé un anneau, qui est devenu un astre moindre, un satellite, la lune.

Les myriades de corps célestes qui peuplent les espaces se sont formés selon les mêmes lois. « Les étoiles ont été formées comme le soleil, par la concentration progressive des matériaux disséminés primitivement dans l'espace (1). » Chacune d'elles est un soleil

(1) Faye, *op. cit.*, p. 253.

entouré de son cortège de planètes et de satellites (1).

Deux conséquences importantes résultent de cette théorie. Depuis l'origine de la matière première jusqu'à l'apparition du monde sidéral, tel qu'il est aujourd'hui, il s'est écoulé un espace de temps d'une durée incalculable. Les étoiles n'ont pas été formées toutes simultanément, mais à des époques souvent très éloignées les unes des autres.

b) Hypothèses géogéniques. — La terre a parcouru la même série de transformations que les autres planètes. « Admettant la conception de la nébuleuse primitive, on est conduit à diviser l'histoire terrestre en deux phases, de durées très inégales sans doute : une phase *stellaire,* très courte, pendant laquelle le globe, détaché de la nébuleuse solaire, s'est condensé, puis refroidi, jusqu'à ce que sa surface fût recouverte d'une écorce obscure, et une phase *planétaire* qui se poursuit encore... La réaction des fluides extérieurs sur la partie superficielle du globe a produit, dans des conditions encore mystérieuses de pression, de température et de milieu chimique, cet assemblage de couches cris-

(1) Cette théorie cosmogonique a reçu des progrès de la science plusieurs confirmations éclatantes. « C'est ainsi, par exemple, que l'uniformité primitive de la poussière cosmique de la nébuleuse initiale, remplissant l'immensité de l'espace, est rendue infiniment probable, presque évidente, par l'uniformité des éléments qui composent les mondes. L'analyse spectrale révèle partout les mêmes substances simples, la même composition chimique dans tous les corps célestes et terrestres. Bien plus, nous pouvons encore constater de nos yeux la succession des divers états, des transformations diverses, que subirent dès le commencement ces éléments identiques. Nous pouvons observer directement les phases successives de la genèse des mondes. « A l'œil, armé des instruments les plus puissants, telle nébuleuse, par exemple celle d'Andromède, apparaît comme un système solaire en voie de formation. On a pu constater des anneaux de nébulosités analogues à ceux de Saturne et des satellites à progrès achevés. (Janssen.) « La Voie lactée représente un délaissement, un résidu vague des matériaux dont l'univers a été primitivement constitué. » (Faye.) » — (Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* 3e édit., Paris, 1890, p. 147.)

tallines, qui forme le terrain primitif (1)... L'écorce originelle, peu épaisse et mal soutenue, a dû chercher son assiette jusqu'à ce que les premiers linéaments de la géographie du globe aient été définis. C'est alors que se sont dessinées à sa surface les zones faibles et les zones résistantes, ces dernières sous forme d'îlots, constituant les premiers noyaux de *l'aride* ou des continents, tandis que dans les dépressions s'accumulait l'élément liquide, à peine partagé en océans distincts » (2).

C'est alors aussi que la vie a pris possession du globe. Jusque-là toute vie y était impossible par suite de la trop grande élévation de la température. La géologie donne le nom *d'azoïque* à la période de la formation des terrains granitiques primitifs, où l'on n'a rencontré aucune trace d'êtres vivants (3).

L'histoire de la formation de la terre nous conduit donc à peu près au même résultat que la théorie de la formation de l'univers sidéral. Depuis son premier état, sous forme de nébuleuse, jusqu'à l'apparition des êtres vivants, la terre a parcouru une série ininterrompue de transformations, qui ont dû exiger un temps d'une durée immense (4).

(1) Une atmosphère (ἀτμός « vapeur », σφαῖρα « globe ») épaisse, impénétrable à toute lumière, devait alors environner le globe. Car cette atmosphère ne renfermait pas seulement les éléments de l'atmosphère actuelle, mais toute l'eau de la terre et toutes les autres substances, qui étaient à l'état de vapeur en raison de la température qu'avait alors la terre, à peine sortie de sa phase incandescente. Mais, à mesure que la terre se refroidissait, la température ne suffit plus à maintenir à l'état de vapeur les énormes masses d'eau qui flottaient dans l'atmosphère, et celles-ci tombèrent sur la terre sous forme d'une pluie très chaude et en recouvrirent finalement toute la surface d'un immense océan.

(2) De Lapparent, *Traité de géologie. Résumé cosmogonique*, p. 1256.

(3) « Nous nous croyons fondé à admettre, jusqu'à nouvel ordre, que le terrain primitif est dépourvu de restes organiques et mérite encore le nom d'azoïque, qui lui a souvent été donné. » (De Lapparent, *op. cit.*, p. 640.)

(4) Plusieurs phénomènes attestent que notre globe n'est pas encore

c) La géologie et la paléontologie. — La géologie a pour objet « l'étude de l'ordre suivant lequel les matériaux du globe terrestre ont été disposés dans le temps et dans l'espace » (1). La paléontologie étudie spécialement les vestiges et les restes (empreintes et pétrifications) des êtres organiques soit végétaux soit animaux, qu'on trouve en grande quantité dans les profondeurs de la terre. Ces fossiles prouvent qu'il existait des êtres vivants innombrables avant que la formation du globe terrestre fût achevée. Bien plus, des couches considérables de l'écorce terrestre sont des formations organiques. Les terrains houillers, par exemple, ne sont que des amas énormes de végétation primitive; les terrains calcaires, notamment la craie, les bancs de corail, le marbre, ne sont autre chose qu'une aggrégation de coquilles et de débris d'une multitude incalculable d'animalcules foraminifères, zoophytes, mollusques, coraux, etc.

L'étude des terrains, qui se succèdent partout dans le même ordre dans les diverses parties du globe, et les fossiles caractéristiques de chacun de ces terrains, permettent à la géologie de reconstituer l'histoire de la formation du globe et l'ordre dans lequel les différentes espèces de la flore et de la faune ont apparu sur la terre.

Les temps géologiques depuis la première apparition de la vie se divisent en trois grandes ères, qu'on appelle : *primaire* ou *paléozoïque*, *secondaire* ou *mésozoïque* et *tertiaire* ou *néozoïque*.

Ère primaire. « La vie a pris possession du globe, non, à ce qu'il semble, d'une façon progressive et par

totalement refroidi et qu'il s'y trouve un feu central. Ce sont principalement les éruptions volcaniques et l'élévation progressive de la température à mesure qu'on descend dans la terre.

(1) De Lapparent, *op. cit.*, p. 6.

une lente évolution d'organismes inférieurs, mais autant qu'on en peut juger par l'apparition presque immédiate de types possédant toute la perfection que comportaient les circonstances ambiantes. De plus, ces types étaient les mêmes sur toute la surface terrestre, et si, pour les organismes marins, cette similitude s'explique, à la rigueur, par l'immense étendue et la libre communication de toutes les mers, du moins le caractère des premières flores continentales nous oblige à admettre une répartition de la chaleur et de la lumière tout autre que celle qui prévaut aujourd'hui. A nos yeux, cette répartition, produisant l'égalité absolue des climats, exigeait un soleil nébuleux et très dilaté.

« Les débuts de la vie continentale ont été caractérisés par le règne à peu près exclusif de végétaux dont rien ne contrariait la croissance, se développant, par une température simplement tropicale, au sein d'une atmosphère humide, sans doute chargée de nuages, qui ne laissaient arriver à la terre que des rayons diffus. Les seuls animaux terrestres que cette végétation ait abrités sont de ceux dont les congénères actuels recherchent l'ombre, et l'éclat des couleurs qui fait aujourd'hui le charme de la nature n'avait alors aucune raison de se manifester (1). »

La géologie distingue dans l'ère primaire cinq périodes, qui correspondent aux terrains *cambrien, silurien, dévonien, carbonifère* et *permien*. La vie semble avoir apparu sur la terre au début de la période *cambrienne*, sous la forme d'êtres infimes, annélides, polypes, etc. Elle se développe à la période suivante; mais elle n'est représentée que par d'humbles mollusques, des crustacés (trilobites) et quelques rares poissons de faibles dimensions. A la période *carbonifère* de beaucoup

(1) De Lapparent, *Traité de géologie*, p. 1257.

la plus importante appartient la végétation luxuriante des gigantesques fougères, qui nous a valu nos immenses gisements de charbon de terre.

L'*ère secondaire* se divise en trois périodes, *triasique*, *jurassique* et *crétacée*. « L'atmosphère se purifiait par le fait même de cette végétation et de son enfouissement dans les immenses lagunes, qui bordaient des continents dont le relief était très faible et le contour mal défini. Les animaux terrestres apparurent, représentés par les reptiles (1). » Les mollusques toutefois sont les plus nombreux : les *ammonites* et les *bélemnites*. « Les vertébrés de la famille des reptiles (tels que l'*ichthyosaure*, le *mégalosaure*, qui mesuraient dix mètres de longueur et davantage), règnent en maîtres à la surface du globe; c'est à peine si l'on retrouve quelques vestiges de mammifères inférieurs, précurseurs de l'âge à venir, et les oiseaux qui ont apparu vers la fin de cette division des temps géologiques, possèdent des caractères mixtes, qui les rapprochent beaucoup des reptiles (ce sont, par exemple le *ptérodactyle*, le *ramphorhynchus*). La végétation terrestre... est représentée surtout par des cycadées et des conifères (2). »

« L'*ère tertiaire* peut être définie d'un mot : c'est celle où les conditions physiques et biologiques, jusqu'alors remarquablement uniformes, se sont différenciées au point de produire la variété qui caractérise l'ère moderne (3). » Les géologues divisent les terrains tertiaires en *éocène*, *miocène* et *pliocène*. « Sur la végétation terrestre se manifestent les premiers signes d'une différenciation des climats, c'est-à-dire d'une individualisation mieux marquée de l'astre central... Les mammifères vont s'épanouir et se multiplier jusqu'à ce qu'ils

(1) De Lapparent, *Traité de géologie*, p. 1258.
(2) *Ibid.*, p. 791.
(3) *Ibid.*, p. 982.

trouvent leur suprême expansion dans les gigantesques proboscidiens des terrains supérieurs (éléphants, mastodontes, dinothérium, etc.). La végétation revêt une ampleur et une diversité de formes jusqu'alors inconnues et fournit aux herbivores une abondante nourriture (1).» C'est à cette époque qu'apparaissent les arbres fruitiers.

Il y a enfin l'ère où nous sommes, qu'on peut appeler *moderne* ou *quaternaire*. « C'est l'ère des glaciers et des grands cours d'eau, où les vallées se déblayent, où les fertiles alluvions se déposent... Alors apparaît l'homme que sa seule constitution physique place déjà au sommet de l'embranchement des vertébrés (2). »

Tableau des terrains et des époques géologiques.

TERRAINS.	SUBDIVISIONS DES TERRAINS.	ORGANISMES CARACTÉRISTIQUES.
NOYAU TERRESTRE.	Matières éruptives.......	
TERRAIN PRIMITIF.	Écorce granitique........	Azoïque.
TERRAIN PRIMAIRE ou de TRANSITION.	Cambrien................ Silurien.................. Dévonien................ Carbonifère............. Permien.................	Algues et polypes. Mollusques. Crustacés. Fougères et poissons.
TERRAIN SECONDAIRE.	Triasique .... Jurassique............... Crétacé	Conifères et reptiles.
TERRAIN TERTIAIRE.	Eocène................... Miocène.................. Pliocène	Arbres et mammifères.
TERRAIN QUATERNAIRE.	Inondations............. Glaciers.................. Diluvium.................	Espèces actuelles. Homme.

2. Si l'on compare à présent l'ensemble des données les plus certaines des sciences cosmologiques et géolo-

(1) De Lapparent, *Traité de géologie*, p. 1258.
(2) *Ibid.*

giques avec celles de la Bible, il est impossible de ne pas constater entre elles de notables divergences, au moins apparentes.

La formation du globe terrestre ne s'est pas effectuée dans l'espace de six jours de vingt-quatre heures, mais a exigé un temps immense, dont la durée ne peut, même approximativement, être déterminée.

Le monde sidéral n'a pas été produit après la terre, encore moins dans un espace de vingt-quatre heures. Le soleil, en particulier, existait, bien que sous une forme distincte de celle qu'il a aujourd'hui, avant la terre; car celle-ci fait partie du système solaire et dépend du soleil, au moins quant à son mouvement.

Les plantes n'ont pas toutes été formées en une période unique, distincte de toutes les autres créations. Les espèces supérieures de la flore n'apparaissent qu'à la fin des temps géologiques. Et les espèces inférieures de la faune existent déjà dans les premiers temps paléozoïques. L'origine et le développement de l'organisme animal et du règne végétal sont simultanés et parallèles. La création du monde sidéral ne peut donc pas être placée entre la formation des deux règnes comme le fait Moïse.

Comment les exégètes ont-ils résolu ces contradictions entre la Bible et la science?

III. — Interprétations de l'hexaméron biblique.

Les nombreux essais d'explication du premier chapitre de la Genèse peuvent se ramener à deux groupes. Les uns le considèrent comme un récit historique, qui retrace la succession des diverses créations dans l'or-

dre où elles ont été réellement produites. C'est l'interprétation *historique*. Les autres nient le caractère historique de l'exposé biblique et le regardent comme un tableau dont la forme imagée a pour but d'exprimer une vérité religieuse et non de donner la suite réelle des créations. Comme cette interprétation s'arrête uniquement à l'*idée* exprimée par la Bible, on l'appelle généralement *idéale* ou *idéaliste*.

Dans l'interprétation historique se rangent l'interprétation *verbale*, la théorie de *restauration* et le *concordisme*.

a) *L'interprétation verbale* prend strictement dans leur sens propre les expressions du récit biblique (1). En particulier, elle entend le mot « jour » dans son sens vulgaire d'un temps de vingt-quatre heures. Elle soutient donc que le monde a été créé et formé exactement dans l'ordre indiqué par le récit de la Genèse et dans l'espace d'une semaine.

Cette interprétation a pour partisans principaux saint Éphrem, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse et en général tous les auteurs ecclésiastiques qui suivent les principes exégétiques de l'école d'Antioche. Elle était assez commune au moyen âge et était partagée par la plupart des premiers théologiens protestants. De nos jours, après les grandes découvertes de l'astronomie et de la géologie, il n'y a plus qu'un très petit nombre d'exégètes et de théologiens qui refusent toute transaction avec la science (2), sous prétexte que ses

(1) Le nom d'interprétation *littérale* ordinairement donné à ce système est de nature à induire en erreur. Dans l'explication de l'Hexaméron, l'interprétation verbale entend les mots au sens propre, l'interprétation idéale les entend au sens métaphorique; mais l'une et l'autre prétendent donner le sens littéral de la Bible.

(2) A. Sorignet, *La Cosmogonie de la Bible*, Paris, 1854; Laurent, O. C.

conclusions sont incertaines. Les terrains géologiques et les fossiles, d'après les uns, auraient été créés tels quels (*lusus Dei, lusus naturæ);* d'après d'autres, ils s'expliqueraient par des révolutions terrestres, postérieures à la création de l'homme, particulièrement par le déluge de Noé.

Les assertions des géologues sont souvent hypothétiques, il est vrai, et l'accord des savants n'existe pas sur tous les points. Mais il n'en est pas moins vrai que dans leurs grandes lignes leurs conclusions relatives à la formation du globe terrestre sont des hypothèses très fondées et universellement admises. Aussi la majorité des théologiens catholiqnes est-elle d'accord pour rejeter l'interprétation strictement verbale. « C'est perdre son temps, dit Schanz, que de vouloir encore la réfuter. Quiconque veut expliquer la succession des énormes masses qui constituent les terrains géologiques, la multitude infiniment variée des pétrifications et des formations géologiques, fortement enchâssées dans les couches rocheuses, quiconque veut expliquer ces phénomènes par une inondation, qui aura duré à peine un an, le déluge, ne peut être pris au sérieux. Quant à faire appel à la puissance infinie de Dieu pour soutenir que, dès l'origine, Dieu a créé les fossiles à l'état de fossiles, c'est se moquer de la science. L'interprétation d'après laquelle le monde aurait été créé en six jours de vingt-quatre heures se heurte à chacun des

Études géologiques..... sur la Cosmogonie de Moïse, Paris, 1863; C. F. Keil (protestant), *Biblischer Kommentar über die Bücher Moses*, Leipzig 1866; E. Veith, *Die Anfänge der Menschenwelt*, Vienne, 1865; Gatti, O. P., *Institutiones apologetico polemicae*, 1867; Bosizio, S. J., *Die Geologie u. die Sündflut*, Mayence, 1877; A. Trissl (curé dans le Palatinat), *Das biblische Sechstagewerk*, Ratisbonne, 1894; Burg (professeur au grand séminaire de Luxembourg), *Biblische Chronologie*, Trèves, 1894; on cite encore le jésuite Resch, Bernh. Jungmann, etc.

faits constatés par la géologie et la paléontologie (1). »

b) La théorie de restauration croit pouvoir obvier à ces inconvénients et maintenir l'explication verbale, en plaçant la formation des terrains géologiques et des fossiles non plus après, mais avant l'œuvre des six jours. Dans cette hypothèse, le premier verset de la Genèse désigne une première création de la terre, de plantes et d'animaux, création lente et successive ainsi que l'exige la géologie. Un immense cataclysme survint, qui détruisit tous les êtres doués de vie (ce qui explique les fossiles) et ramena la terre à l'état de chaos ténébreux, du *tohu vabohu* que décrit le v. 2. Alors Dieu restaura son œuvre en six jours ordinaires de vingt-quatre heures, dont la suite du récit biblique (v. 3 et s.) donne le détail (2).

« L'exégèse, la théologie et les sciences naturelles s'accordent pour repousser cette hypothèse » (Schanz). Le texte de la Bible, loin de lui fournir aucun point d'appui, l'exclut absolument, en disant que la terre créée à l'origine « *était* informe et confuse » (v. 2), et non pas qu'elle l'est devenue. Partout, dans la Bible, l'œuvre des six jours est donnée comme une œuvre de création et non de simple restauration. La théologie ne voit aucune raison plausible à l'hypothèse d'après laquelle Dieu, infiniment sage, a d'abord produit son œuvre par un développement lent et progressif, puis l'anéantit et la rétablit en un temps très court. Enfin, la

(1) *Apologie des Christenthums*, Fribourg, 2e édit. 1895, p. 543.

(2) Les principaux partisans de cette théorie appelée aussi *restitutionniste* sont, parmi les protestants : Chalmers, *Review of Cuvier's theory of the earth*, Edinburgh, 1814; Buckland, *Geology and Mineralogy*, etc., London, 1838; parmi les catholiques : le cardinal Wiseman, *Twelve lectures*, etc., London, 1835, 1849; le P. Molloy, *Géologie et Révélation*, traduit (et réfuté) par l'abbé Hamard, Paris, 1877. Quelques-uns ont même émis l'opinion que le cataclysme du *tohu vabohu* était causé par le péché des anges, par exemple, Westermayer, *Das A. T. u. seine Bedeutung*, Schaffhouse, 1861.

géologie moderne constate qu'il n'y a pas de place pour ce prétendu cataclysme. La flore et la faune d'une période géologique empiètent sur celles de l'époque suivante et réciproquement. L'homme par exemple a été certainement contemporain du mammouth et autres espèces éteintes de l'époque quaternaire. Il n'y a pas eu de solution de continuité d'une époque à une autre. Ce système est universellement abandonné aujourd'hui.

c) La théorie concordiste. Considéré comme méthode générale d'interprétation biblique, le concordisme tend à conserver le plus possible leur signification naturelle aux passages qui visent les faits de la science, et croit y trouver un ensemble d'enseignements scientifiques qui jusque dans leurs moindres détails doivent être montrés en accord positif avec les découvertes successives de la science. Dans le récit de la création, en particulier, le concordisme s'efforce d'établir une harmonie parfaite avec la science. Il croit y réussir à la condition de donner au mot « jour » le sens d'époque d'une durée indéterminée et variable, pouvant embrasser jusqu'à des millions d'années. D'où le nom de théorie des jours-époques souvent donné à cette interprétation.

Les premiers partisans de ce système, Cuvier et Marcel de Serres (1), établissaient une admirable concorde entre les jours de la Genèse et six périodes géologiques correspondantes, séparées, croyaient-ils, par de grandes catastrophes. Dans la joie de leur découverte et du service qu'ils pensaient rendre à la religion, ils n'hésitaient pas à faire de Moïse un savant de premier ordre et un précurseur méconnu de Newton et de Laplace. Il fallut bientôt modifier cette explication pour adapter

(1) Cuvier, *Discours sur les révolutions du Globe*, Paris, 1812; M. de Serres, *De la Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838; Frayssinous, Auguste Nicolas et beaucoup d'autres.

le récit biblique aux nouveaux progrès des sciences géologiques. Car on reconnut qu'il n'y a pas eu de grandes catastrophes, marquant la distinction des périodes géologiques (1). On reconnut aussi que celles-ci ne correspondaient pas entièrement aux jours-époques de la Genèse, ni quant au nombre ni quant aux productions caractéristiques de chaque époque. Les partisans modernes du concordisme considèrent donc les jours génésiaques comme les époques *principales* de la création et placent généralement la période azoïque au 2e jour, la période paléozoïque au 3e, la période mésozoïque avec les animaux aquatiques aux 4e et 5e jours, l'époque tertiaire ou l'époque des grands mammifères et l'époque quaternaire avec l'homme au 6e jour (2).

Malgré le retentissement qu'il a eu autrefois, le concordisme, du moins sous la forme rigoureuse que lui avaient donnée ses premiers partisans, a beaucoup perdu de son crédit. Au point de vue exégétique, la traduction littérale au sens propre du « yom » hébreu par « époque » est insoutenable (3).

(1) Dana, *Manual of Geology*, New-York, 1863, 1874.

(2) Pianciani, *In historiam creationis mosaïcam commentatio*, Neapoli, 1851 ; Hugh Miller, *The testimony of the rocks*, Edinburgh, 1857 ; Meignan, *Le Monde et l'homme primitif*, Paris, 1867 ; Pozzy, *La Terre et le récit biblique de la création*, Paris, 1874.

(3) Pour prouver que le mot *jour* signifie souvent *époque* dans les Écritures, les concordistes citent un grand nombre d'exemples : Gen. II, 4, *in die quo;* III, 5, *in quocumque die;* Isaïe XLIX, 8, *in die salutis*, etc. Mais il est à observer que dans aucun de ces passages *dies* ne désigne une longue période de temps, mais seulement le temps en général, d'une manière indéterminée, comme dans la locution « de nos jours ». Comparer le sens que prend le mot *heure* dans « lorsque » et dans l'italien « *allorche* » (à l'heure que). (Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 61 ; Semeria, *Revue biblique*, 1893, p. 493). « *Yom* » désigne ordinairement la journée de travail : or, le contexte prouve qu'ici il garde cette signification : la mention réitérée que chacun de ces jours a eu un soir et un matin et le rapprochement qui est établi entre les six jours de travail de Dieu et les six jours de travail de l'homme.

La base du concordisme elle-même est contestable, la Bible n'ayant pas pour but de donner des enseignements scientifiques proprement dits. Enfin les données plus récentes des sciences géologiques et paléontologiques sont en contradiction avec les explications concordistes : il n'y a pas eu de périodes géologiques nettement séparées; l'ordre de succession des êtres n'est pas celui que le concordisme strict est obligé d'admettre : les animaux existent simultanément avec les premiers végétaux dans les terrains paléozoïques; les espèces supérieures des plantes, les conifères et les arbres fruitiers, que la Bible fait paraître au troisième jour, n'apparaissent que plus tard dans les terrains mésozoïques et néozoïques; la terre n'a pas été créée avant les astres, puisque son mouvement dépend du soleil, et il n'est pas démontré que les végétaux, même paléozoïques, aient été privés de la lumière du soleil; les étoiles n'ont pas été formées à une époque spéciale. En raison de ces difficultés, plusieurs partisans du concordisme l'ont non seulement mitigé, mais même totalement abandonné (1).

L'interprétation idéale. Toutes ces difficultés ont porté un grand nombre d'exégètes à nier le caractère historique du récit biblique de la cosmogonie.

a) Quelques-uns, s'inspirant des principes exégétiques de l'école d'Alexandrie, considèrent le récit de Moïse comme un symbole, une *allégorie* (2). L'auteur

(1) H. Reusch, *Bibel u. Natur*, 3e (1870) et 4e édition (1876) réfute le concordisme qu'il défendait dans les premières éditions; Güttler, *Naturforschung und Bibel*, Fribourg-e.-B. 1877 et *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. V, art. *Hexaemeron*.

(2) Clément d'Alexandrie et Origène, à la suite de Philon, regardent le premier chapitre de la Genèse comme une pure allégorie et croient que toutes les créatures ont été produites à la fois. Ce sentiment est partagé plus ou moins par S. Athanase et S. Augustin. Ce dernier pense que les six jours de la Genèse représentent la connaissance que Dieu a donnée de son œuvre aux esprits célestes. Il la leur a montrée en six tableaux

sacré n'avait pas en vue la vérité historique sur la succession et la durée des phases que l'univers et la terre ont traversées dans leur développement. Il n'avait en vue qu'une idée religieuse, qu'il a revêtue d'une forme concrète et populaire, d'après les notions astronomiques et cosmologiques de son temps. Cette idée est avant tout la vérité que Dieu est le créateur de l'ensemble et de chacune des parties de l'univers. C'est ensuite l'institution divine de la semaine et du repos du septième jour : Dieu est présenté à l'imitation de l'homme, comme un ouvrier modèle, il travaille les six premiers jours, accomplit chaque fois une œuvre qu'il peut regarder avec complaisance à la fin de la journée, et consacre le septième jour au repos. *Exod.* XX, 8-11 : *Sex diebus operaberis et facies omnia opera tua, septimo autem die, sabbatum Domini Dei tui est; non facies omne opus in eo... Sex enim diebus fecit cœlum et terram et mare et omnia quæ in eis sunt et requievit in die septimo : idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum* (1).

b) L'interprétation *poétique* a beaucoup d'analogies

successifs. Il leur a même présenté deux fois chacun de ces tableaux : d'abord à l'état de projet, c'était l'aurore de la création, *mane;* et la connaissance que les anges en acquéraient est appelée par S. Augustin *cognitio matutina.* Puis il leur a montré le même tableau à l'état d'œuvre accomplie : c'était le soir de la création, *vespere*, et la connaissance était *cognitio vespertina.* — Il est à observer que le texte de l'Ecclésiastique (XVIII, 1) : « *Qui vivit in æternum, creavit omnia* SIMUL », sur lequel s'appuyait S. Augustin pour admettre la création simultanée, n'a pas ce sens; *simul*, d'après l'original, κοινῇ, signifie que Dieu a tout créé *sans exception.* — S. Thomas dit de l'interprétation verbale : « Est communior et magis consona videtur litterae, quantum ad superficiem », et de l'interprétation allégorique de S. Augustin : « Est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens... et haec opinio plus mihi placet. » (*Comment. in lib.* II *Sentent.*. dist. XII, q. I, art. 2.) Dans sa *Somme théologique*, le saint docteur ne veut se prononcer contre aucune des deux opinions : « neutri sententiae praejudicetur ». (Iª q. LXXIV, art. 2, c.)

(1) Sont partisans de cette interprétation allégorique : Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica*, Milano, 1887; Reusch, *Bibel u. Natur*, 3ᵉ et 4ᵉ édit. Fribourg-e.-B., 1870, Bonn, 1876; Semeria, *Revue biblique*, 1893, p. 486 et 1894, p. 182 et s.; Michelis et Baltzer, etc.

avec la précédente. Elle a pour principal représentant Mgr Clifford, évêque catholique de Clifton, qui regarde l'Hexaméron comme un hymne religieux sur la création, un prologue poétique du Pentateuque, comme le cantique de Moïse, *Deut.* XXXII, en est l'épilogue.

c) On peut encore rattacher à l'interprétation idéale la théorie dite de *révélation* ou de *vision*. Les partisans de ce système prétendent bien maintenir le caractère historique du récit biblique et rejettent les explications allégorique et poétique; mais en réalité ils aboutissent au même terme, bien que par un chemin différent. Ils partent de ce principe, d'ailleurs incontestable, que l'homme n'a pu être instruit du mode de la création que par une révélation divine. Cette révélation se fit plus probablement par le moyen d'une vision, semblable à celles dont furent favorisés les prophètes. Adam, ou peut-être Moïse, ravi en extase, a vu se dérouler devant lui une série de tableaux, dans lesquels Dieu lui a fait contempler l'œuvre de la création. C'est le récit de cette vision et non celui de la création, telle qu'elle s'est effectuée réellement, que nous lisons en tête de la Genèse. L'étude d'autres visions bibliques montre que les rapports entre la vision et la réalité ne sont pas toujours ceux d'une conformité absolue, s'étendant jusqu'aux moindres détails; souvent cette conformité n'existe que pour la substance (Voir p. ex. *Ezech.* XI, 22-24, et *Dan.* VII.). Ainsi envisagé, le récit biblique ne présente plus aucune difficulté. Les « jours » sont des jours naturels dans lesquels Adam a vu s'accomplir la création. Peut-être sont-ils des symboles des périodes géologiques; peut-être aussi l'ordre dans lequel Adam a vu les créations, est-il dans ses grandes lignes d'accord avec la réalité. Mais on n'est pas autorisé à le conclure avec certitude; le but pour lequel Dieu a fait contempler la création à Adam, n'étant pas de lui donner une leçon de cosmo-

gonie, mais de lui montrer que tout, dans l'univers, est l'œuvre de Dieu et que l'homme doit, à l'exemple de Dieu, travailler pendant six jours et sanctifier le septième par le repos (1).

Ces essais d'interprétation ont le grand avantage, en séparant complètement les deux domaines de la révélation et de la science humaine, de rendre impossible tout conflit de la Bible avec les sciences profanes et d'affranchir l'exégèse de l'humiliante servitude que les variations incessantes de la science imposent au concordisme. La négation du caractère historique du premier chapitre de la Genèse peut aussi, au point de vue théologique, s'autoriser des principes et des exemples de la grande école d'Alexandrie et de saint Augustin. Mais l'exégèse a de graves objections à faire. Rien dans le texte sacré n'indique que le récit de la création ait un autre caractère que l'histoire du premier homme qui lui fait suite. Le passage subit de l'allégorie à l'histoire, de la poésie à la prose, de la vision à la réalité, est contre toutes les vraisemblances.

IV. — Conclusion : le concordisme idéaliste.

En présence des graves difficultés que suscite l'affirmation aussi bien que la négation du caractère historique du récit biblique, les exégètes modernes inclinent de plus en plus vers un système intermédiaire, appelé *concordisme idéaliste*, qui évite les conséquences

(1) Cette théorie a pour principal défenseur le P. de Hummelauer, *Der biblische Schœpfungsbericht*, Fribourg-e.-B. 1877 ; *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895. Elle est partagée plus ou moins par B. Schaefer, *Bibel u. Wissenschaft*, Münster, 1881.

extrêmes des deux théories opposées et réunit ce que chacune possède de vérité.

Avec l'interprétation idéaliste, il faut reconnaître que l'Écriture, spécialement dans le premier chapitre de la Genèse, poursuit avant tout un *but religieux*. Elle veut nous instruire des vérités du salut et condamner les erreurs de l'antiquité païenne sur Dieu et le monde; elle ne veut pas nous enseigner de théories scientifiques, astronomiques ou autres. Le récit biblique a en outre un *caractère éminemment populaire*. Son langage est concret et imagé : Dieu est représenté comme un ouvrier qui travaille le jour et cesse de travailler le soir, qui est content de son œuvre achevée. La description des œuvres de la création est simple et brève : elle ne mentionne que les faits principaux dont elle ne précise ni le mode, ni la durée; elle les présente suivant les apparences et adopte le langage et les expressions qui reflètent les conceptions scientifiques des premiers lecteurs de la Bible (1).

L'exégète n'est donc pas obligé d'établir un parallélisme minutieux et continu entre l'ordre chronologique indiqué par la Bible et la succession de chaque époque, de chaque phase cosmique, géologique, paléontologique. En d'autres termes, le concordisme ne s'impose pas en droit. Néanmoins un certain concordisme existe en fait. Dans les grandes lignes, il existe une merveilleuse harmonie des textes de la Bible avec les conclusions certaines de la science : la nébuleuse initiale homogène ou chaos, une longue période azoïque précédant l'être organisé, la progression ascendante dans l'ensemble des manifestations de la vie, la grande floraison précédant le développement de la faune, les

(1) « Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens illa solum eis proposuit quæ manifeste sensui apparent. » (S. Thom., *Sum. th.*, Iª, q. 68, art. 3., c.)

grands monstres marins avant les mammifères, l'apparition relativement récente de l'homme (1). Mais l'harmonie n'existe pas dans les détails secondaires; il y a dans le récit biblique des dérogations à l'ordre chronologique, par exemple, lorsqu'il assigne au troisième jour l'apparition des types les plus élevés de la flore, qui en réalité n'ont apparu qu'au cinquième et au sixième jour; ou encore lorsqu'il ne parle pas des premiers animaux qui ont été presque simultanés avec les premières plantes. On explique ces dérogations par le but de l'auteur sacré, qui est d'enseigner que tout a été créé par Dieu, et non de donner une leçon de géologie; il s'est donc borné à caractériser chaque époque par les traits les plus saillants qui lui sont propres. « Il faut aussi tenir compte de ce qu'on appelle l'enchevêtrement des œuvres. C'est-à-dire qu'une œuvre citée avant une autre n'exclut pas la préexistence ou la coexistence de celle-ci. Ainsi le soleil était en formation bien avant la flore carbonifère, bien avant l'apparition des continents terrestres; mais c'est après eux qu'il a apparu dans sa complète formation (2). »

Dans quel sens faut-il entendre les six *jours* de la création? Le mot « jour » pris au sens propre ne peut

(1) Duilhé de Saint-Projet, *l. c.*, 4e éd., p. 277. — « Cette science du rédacteur du premier chapitre de la Genèse nous stupéfie. Mais il s'agit de faits et l'on sait qu'il n'y a rien de plus brutal qu'un fait. » (Ch. Robert, *Revue biblique*, 1894, p. 400.)

(2) Robert, *Revue biblique*, 1894, p. 400. Sont partisans d'un concordisme plus ou moins idéalisé : Vigouroux, *Manuel biblique*, 8e édit., t. I, Paris, 1892, nos 273-277; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, 1890, p. 210-265; Castelein S. J., *La première page de Moïse*, Louvain 1884; Jean d'Estienne (de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers*, 2e édit., Paris, 1881; Braun, S. J., *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt der christlichen Wissenschaft*, Munster, 1889; Guttler, *Naturforschung und Bibel*, Freiburg-i.-B. 1877; Zahm, *Bible, science et foi*, Paris 1895. Guibert, *Les Origines. Questions d'apologétique*, Paris, 1896, p. 1-21. 227-230, est partisan d'une interprétation qui « tient le milieu entre le concordisme et l'idéalisme ».

avoir d'autre signification que celle d'un jour *ordinaire*. Mais peut-être a-t-il ici un sens métaphorique comme tant d'autres expressions du premier chapitre de la Genèse, et désigne-t-il d'une manière symbolique les longs espaces de temps pendant lesquels ont été accomplies les diverses parties de la création.

Quant au nombre *six*, tout le monde admet aujourd'hui qu'il est arbitraire. La Bible aurait pu tout aussi bien diviser la création en huit ou en neuf sections. La raison qui a déterminé son choix est d'enseigner l'institution divine de la semaine de travail et du repos du sabbat (1).

(1) Plusieurs savants prétendent maintenir le caractère historique de l'Hexaméron, mais sans rien conserver du concordisme. Le docteur Schanz incline à considérer les deux « triduums » de l'*opus distinctionis* et de l'*opus ornatus*, comme parallèles et non comme se succédant chronologiquement (*Apologie des Christenthums*, t. I, 2e édit., 1896, p. 560). Le P. Lacôme, O. P., trouve tout au plus dans la comogonie mosaïque « une logique naturelle, l'idée que la maison doit précéder son hôte, que la nourriture doit exister avant les êtres qui en vivent, que le chaos était à l'origine », etc. (*Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse*, Lille 1891). M. de Gryse admet aussi le caractère historique du premier chapitre de la Genèse, mais sans y voir l'exposé de l'ordre dans lequel le monde a été créé (*De Hexaemero secundum caput primum Geneseos ad litteram*, Bruges, 1889; *Science catholique*, avril, septembre 1889, janvier 1892). Le P Lagrange résume ainsi son opinion sur ce sujet : « Dans cette première page, il y a un enseignement littéral, c'est la création de toute chose; un cadre rationnel, c'est l'ordre des œuvres; une allégorie, c'est la durée des jours » *Hexameron*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 396).

CHAPITRE III

LES PREMIERS ANCÊTRES DU GENRE HUMAIN (1)

1. L'homme fut créé en dernier lieu : il est la fin et le couronnement de l'œuvre divine. Le rang élevé qu'il occupe parmi tous les êtres visibles est clairement marqué par le récit que la Bible consacre à sa création. Dieu ne dit plus simplement : « *Fiat!* » Mais, après une sorte de délibération, il s'excite lui-même comme à un ouvrage qui dépasse tous les autres en grandeur et en importance. « Faisons l'homme, dit-il, à notre image et à notre ressemblance » (2). Ces mots nous montrent la supériorité de l'homme sur toutes les créatures privées de raison. Celles-ci ne sont pour ainsi dire que des vestiges du passage de Dieu; tandis que l'homme par son intelligence, sa volonté et sa liberté, est une image de ses perfections infinies. C'est à cause de cette supériorité qu'il reçoit l'empire sur tous les animaux : « Commandez aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, à tout être vivant qui se

(1) *Genèse*, I, 26-31 ; II, 4-25.

(2) Utitur Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi ad ostendendum, quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim, quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere (S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. 91, art. 4, ad primum). A propos des mots « *Faciamus hominem* », saint Thomas observe : « Hoc dicitur ad signandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine » (*Ibid.* ad secundum).

meut sur la terre ». Il reçoit de même le domaine de toutes les plantes et de tous les arbres qui croissent sur la terre afin qu'ils servent à sa nourriture (I, 28-30).

Dieu forma le corps de l'homme « de la poussière de la terre », il créa son âme en même temps (*productio corporis simul cum anima*) (1), et la réunit au corps de manière à en faire un être vivant. A cause de sa nature spirituelle, l'âme est appelée « souffle » (רוּחַ, πνεῦμα, *spiraculum*) (2), et l'action divine qui l'unit au corps « insufflation » (3). Le texte sacré ajoute que ce souffle de vie fut insufflé « sur le visage » du premier homme; car c'est là surtout que se manifestent l'intelligence et les émotions de l'âme (4). C'est à l'origine terrestre de son corps que le premier homme doit son nom d'Adam (*Adamah* « terre rouge », *humus*).

Dieu « avait planté dans Éden, à l'orient, un jardin » dans lequel il plaça Adam (5). C'était un lieu de délices qui réunissait tout ce qui dans la nature peut contribuer au plaisir et au bonheur de l'homme. Deux arbres donnaient encore à ce lieu un caractère surnaturel; ils s'appelaient l'un l'arbre de vie, l'autre l'arbre de la science du bien et du mal. Le premier tirait son nom de ce que Dieu lui avait donné la propriété mystérieuse

(1) S. Thomas, *Sum. theol.*, p. 1ª, q. 91, a. 4, ad tertium.

(2) « Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus » (S. Thom., p. 1, q. 36, a. 1, ad primum).

(3) Cf. *Sap.* XV, 11.

(4) « Quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ » (*Sum. theol.*, p. 1, q. 91, a. 4 ad quartum).

(5) La traduction de la Vulgate, *plantaverat paradisum voluptatis a principio*, s'explique parce que *Eden*, nom de lieu, signifie aussi « délices » (ἡδονή), et que *miqqedem* a été pris pour un adverbe de temps à la place d'un adverbe de lieu. Le mot « paradis » a été emprunté par saint Jerôme à la version des Septante : καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολάς; ce mot est d'origine persane ou babylonienne.

de conserver la vie (III, 22) (1). Il est une figure du sacrement de l'Eucharistie. L'explication du nom et de la nature du second arbre ressort de l'histoire de la chute de l'homme. Adam fut mis dans ce jardin « pour le garder et le cultiver » (2).

L'homme avait le droit de jouir de tous les avantages du paradis; il n'y avait de restriction que pour le fruit de l'arbre de la science. Une sanction était attachée à la transgression de cette défense : la peine de mort corporelle et éternelle.

2. L'homme par nature est destiné à vivre en société; il devait en outre se propager et peupler la terre de ses descendants. Voilà pourquoi Dieu déclare : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », et se détermine à lui donner une compagne de même nature que lui. Pour susciter ou du moins pour augmenter dans Adam le sentiment pénible de la solitude et le désir d'une compagnie digne de lui, Dieu « amena devant lui les animaux des champs et les oiseaux du ciel ». Constitué par Dieu maître de toute la terre, Adam devait examiner les créatures qui lui étaient assujetties et leur imposer des noms. Il les considéra donc, non d'un regard superficiel, mais avec une vue si profonde sur la nature intime de leur être, qu'il « donna à chacune son (vrai) nom », c'est-à-dire celui qui exprime exactement sa

(1) « Habebat enim, quantum existimo, et de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, et de ligno vitæ stabilitatem contra vetustatem » (S. Aug., *Contr. Iul.*, l. I, n. 5). — Illud quoque addo, quamquam corporalem cibum, talem tamen illam arborem præstitisse, quo corpus hominis sanitate stabili firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed nonnulla inspiratione salubritatis occulta » (Idem, *de Gen. ad lit.*, l. VIII, c. 5, n. 11; cf. S. Thom., p. I, q. 97, a. 4). V. *Dictionnaire de la Bible*, publié par M. Vigouroux, article *Arbre de la vie*, t. I, 895.

(2) « Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem, sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret » (*Summa theol.*, p. I, q. 102, a. 3).

nature et ses propriétés. Dans cette multitude variée d'êtres qui défilait devant lui, Adam n'en trouva aucun qui lui fût semblable. Il dut comprendre que pour la réalisation de son désir d'avoir une compagne, il fallait une intervention extraordinaire du Créateur (1). « Alors Dieu fit tomber sur Adam un sommeil profond » et mystérieux, « et pendant qu'il dormait, Dieu prit une de ses côtes, dont il forma une femme, qu'il amena à Adam », pour être son épouse. Éclairé d'une lumière surnaturelle pendant son sommeil, Adam avait saisi le sens profond de ce que Dieu opérait en lui ; et quand il vit dans la compagne que Dieu lui présenta ce qu'il n'avait rencontré chez aucun des animaux, un visage et des yeux où se reflétait une intelligence semblable à la sienne, il s'écria : « Voici cette fois, ce qui est os de mes os et chair de ma chair : aussi sera-t-elle appelée *Ischah* (« hommesse ») parce qu'elle a été formée de l'homme (*Isch*). C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils ne seront qu'une seule chair » (2). N.-S. Jésus-Christ, attribuant à Dieu lui-même (3) cette phrase d'Adam, nous apprend que celui-ci en la prononçant était sous l'action de l'inspiration divine (4).

(1) S. Augustin se demande : « Quare sit factum, quod adductæ sunt ad Adam omnes bestiæ agri et omnia volatilia cœli? » Et il répond : « Ut ita velut necessitas oriretur creandi ei feminam ex ejus latere, cum inter illa animalia simile illi adjutorium non fuisset inventum » *De Gen. ad lit.*, l. IX, c. 12, n. 20).

(2) *Gen.* II, 23-24.

(3) *Matth.* XIX, 6.

(4) Tous ces faits, joints aux paroles prophétiques d'Adam, nous révèlent l'institution divine du mariage, base de la famille et de la société, son unité et son indissolubilité; car, selon la parole de Jésus-Christ : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer ». Et comme les Juifs objectaient la faculté du divorce accordée par Moïse, Jésus répondit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes; mais, au commencement, il n'en était pas ainsi ».

Tous les hommes descendent d'Adam et d'Ève (cfr. *Gen.* I, 28; II, 20; III, 20). C'est sur ce fait que repose l'unité du genre humain, unité telle que même « la mère de tous les vivants », Ève, a été tirée du corps du premier homme. Cette doctrine de l'unité de l'espèce humaine est un des dogmes fondamentaux du christianisme. S. Paul l'affirme (1). Plusieurs conséquences capitales en découlent : la fraternité humaine, l'égalité de nature et l'égalité de droits dans tous les hommes, l'universalité du péché originel et l'universalité de la rédemption de Jésus-Christ.

3. Nos premiers parents ne furent pas seulement créés dans l'état d'innocence, mais enrichis de la grâce sanctifiante et élevés à un état véritablement surnaturel. Plusieurs Pères et théologiens trouvent l'expression de cette vérité dans les paroles de Dieu : « *ad imaginem et similitudinem nostram* », le mot *imago* désignant, d'après eux, la ressemblance naturelle avec Dieu, et *similitudo*, la ressemblance surnaturelle.

Adam et Ève étaient dans l'état d'intégrité parfaite : la plus complète harmonie régnait entre Dieu et l'âme, l'âme et le corps; la raison, d'un côté, était entièrement soumise à Dieu, et, de l'autre, exerçait sur le corps un empire absolu. Aussi l'homme avait-il une très grande facilité pour faire le bien et éviter le mal (2). Cet heureux état est indiqué par ces mots de la Genèse : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus; et non erubescebant* (3); ils ne ressentaient pas l'aiguillon

(1) *Rom.* V, 12; I *Cor.* XV, 22. — Les preuves scientifiques en faveur du monogénisme sont exposées par M. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. III, Paris, 1887, p. 299-390, et par M. Guibert, *Les Origines*, etc., p. 113 et s.

(2) « Fuit enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus » (S. Thom. *Sum. theol.*, p. I, q. 97, a. 1, c.).

(3) *Gen.* II, 25.

de la concupiscence, ils ne connaissaient pas la loi de la chair.

Adam et Ève étaient immortels; non pas que leur vie corporelle fût essentiellement et absolument garantie contre la mort, mais en ce sens qu'ils ne seraient pas morts s'ils étaient restés fidèles à Dieu (1). Car l'Écriture déclare expressément, avant comme après la chute, que la mort est le châtiment du péché (2).

Adam, formé directement par Dieu, était doué d'une belle intelligence. Il avait surtout une connaissance surnaturelle, très étendue et très profonde, des vérités religieuses (3).

Enfin le premier couple humain jouissait d'une félicité extraordinaire : ils séjournaient dans un jardin de délices où rien ne manquait à leur bonheur. Ils étaient

(1) *Gen.* II, 17; III, 19. — « Illud quippe (scl. corpus Adae) ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat : id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae; a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris » (S. Aug., *De Gen. ad. lit.*, l. VI, c. 25, n. 36).

(2) « Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ)... invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum » (*Sap.* II, 23, 24).

(3) Mais peut-être vont-ils trop loin les théologiens qui, sans restriction, soutiennent à la suite de saint Thomas la proposition suivante : « Primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt » (*Summa theol.*, p. I, q. 94, a. 3). La preuve du saint Docteur est tirée de la vocation du premier homme, qui a dû posséder une science telle qu'il pût immédiatement faire l'instruction des autres hommes, « ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam » (*l. c.*). Cependant il faut bien observer que Adam n'était pas le maître et l'éducateur immédiat de tout le genre humain et qu'il n'avait pas la mission d'instruire personnellement ses descendants de toutes les connaissances : ceux-ci pouvaient par leurs propres efforts étendre les limites de leur science.

exempts de toute souffrance. De plus, Dieu les honorait de son amitié et de sa familiarité.

4. *Situation du paradis terrestre.* — Le récit biblique concernant le paradis et sa situation n'est pas une pure allégorie, comme l'ont pensé quelques-uns (1). De même que tout le reste du chapitre II, ce récit a les caractères d'une véritable histoire. D'après le texte original, assez inexactement rendu par les versions, le paradis est un « jardin », il est situé « dans la région d'Éden, du côté de l'orient » (2). La situation de ce pays est précisée par des indications géographiques qui ne devaient pas présenter aux premiers lecteurs les obscurités qu'elles ont pour nous.

« D'Éden sortait un fleuve qui arrosait le jardin » du Paradis. « A partir de là (ou « plus tard ») ce fleuve se divisait en quatre têtes », c'est-à-dire en quatre sources ou en quatre bras (3). L'auteur décrit ensuite les quatre fleuves. L'identification de deux d'entre eux ne présente aucun doute : Perat et Hiddékel sont certainement l'Euphrate et le Tigre « qui coule à l'orient » de la ville « d'Assur » (4). Ces deux fleuves ont leur source en Arménie, à peu de distance l'un de l'autre. Il est plus difficile d'identifier les deux autres fleuves ; toutefois il paraît certain que ce sont des cours d'eau ayant leurs

(1) Philon (*De mundi opificio*, et l. 1 *legis allegoriarum*), Origène (περὶ ἀρχ. 4, 2, *sup. Gen.*, l. 4).

(2) Le paradis est donc une partie d'Éden. Éden était situé à l'orient par rapport à l'auteur du récit. Ce n'est pas le paradis qui était à l'orient d'Éden, comme le prouve manifestement III, 24 comparé avec IV, 16.

(3) L'hébreu *mischscham*, traduit dans la Vulgate par *inde*, peut désigner le temps aussi bien que le lieu. Des exégètes autorisés, tels que Kaulen, préfèrent la première signification, et le traduisent par « plus tard » ; ils voient là une allusion aux révolutions géologiques, dues peut-être au déluge, qui ont modifié la topographie primitive de l'Éden (Kaulen, *Kirchenlexicon*, 2e édit., art. *Paradies*, t. IX, 1895, p. 1457 et s.).

(4) « Les Accadiens appellent [le Tigre] id Idikla, « la rivière d'Idikla » [c'est] l'Hiddékel biblique » (Sayce, *Lumière nouvelle*, trad. par Trochon, Paris, 1888, p. 33).

sources dans la même région que le Tigre et l'Euphrate (1). L'un d'eux, appelé « Gehon, arrose tout le pays de Cousch ». Ce pays ne peut pas être l'Éthiopie actuelle, que les Couschites n'ont habitée que plus tard, mais une autre région primitivement occupée par les descendants de Cousch (*Gen.* X, 6-8). Le Gehon est vraisemblablement l'ancien Araxe, l'Aras d'aujourd'hui, que les Arabes appellent *Djehoun* (Gehon) *er Ras :* sa source est rapprochée de celles du Tigre et de l'Euphrate, il traverse le pays des Kosséens (*Couschites?*) et se jette dans la mer Caspienne.

Le quatrième fleuve « s'appelle Phison (hébr. Pischon), il arrose le pays de Hevilah, où il y a de l'or excellent, des perles et des pierres précieuses ». Toutes ces données conviennent parfaitement au « pays de l'or » des Anciens, à la Colchide, où coule le Tschorogh, le seul fleuve du pays qui prenne sa source dans le voisinage immédiat de celles du Tigre et de l'Euphrate. Les auteurs qui identifient le Phasis ou Rion actuel avec le Phison de la Bible, accordent peut-être trop d'importance à la ressemblance des deux noms.

Il est donc probable que l'antique Éden se trouvait dans l'Arménie actuelle. « Que l'Éden... doive être cherché aux sources de l'Euphrate et du Tigre, dit M. Ebers, cela nous paraît au-dessus de toute contestation : c'est ce qu'établissent l'ethnographie et la géographie, l'histoire hébraïque et les chroniques arméniennes, et, de nos jours, avec une autorité particulière, la philologie comparée » (2).

(1) C'est pour cette raison qu'il ne peut être question du Nil, du Gange, de l'Indus, du Danube, auxquels avaient songé quelques auteurs anciens et Pères de l'Église : Fl. Josèphe, les Targums de Ps. Jonathas, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Jean Damascène, saint Éphrem, etc.

(2) *Aegypten und die Bücher Moses*, Leipzig, 1868, t. I, p. 28.

D'autres savants cependant, et leur nombre tend à s'accroître, placent le paradis terrestre dans la Mésopotamie méridionale (1).

* * *

Les théories évolutionnistes appliquées à l'homme. Les anthropomorphismes abondent dans le récit que la Bible consacre à la création de l'homme. Aussi saint Augustin fait la remarque qu'il faut se prémunir contre les conceptions enfantines et inexactes que ce récit pourrait suggérer (2).

Dans l'explication qu'il en donne lui-même, le saint docteur admet que le corps du premier homme a pu être créé par Dieu en un instant à l'état d'adulte, ou bien être formé lentement de la matière douée par Dieu d'une énergie suffisante (3). L'essai d'interprétation contenu dans cette deuxième hypothèse a passé ina-

(1) L'assyriologue Frédéric Delitzsch (*Wo lag das Paradies?* Leipzig 1881) pense que le Gehon et le Phison sont les deux canaux Schatt-en-Nil et Palacopas. — Le P. de Hummelauer (*Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 136) considère l'Euphrate comme étant le cours d'eau qui, venant d'Éden (la Mésopotamie), traversait le Paradis dans les environs de Babylone, s'élargissait plus au sud de manière à former une région basse et marécageuse, avoisinant le golfe Persique. C'est cette région qui serait désignée au v. 10 par le mot *nahar*, « *fluvius* », et les *quatuor capita* seraient l'Euclæus, le Choaspes, le Tigre et l'Euphrate; — Sayce (*Lumière nouvelle*, p. 32), Desailly (abbé) (*le Paradis terrestre et la race nègre*, Paris, 1893), et le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1896, p. 278), le placent également dans la basse Chaldée.

(2) *De Gen. ad lit.*, l. VI, c. 12, n. 20.

(3) Sed quomodo fecit eum Deus de limo terræ, utrum repente in aetate perfecta, hoc est virili atque juvenili (*au chapitre suivant* nº 25 *il emploie les expressions :* sine ullo progressu incrementorum), an sicut nunc usque format in uteris matrum?... ut illud tantum proprium habuerit Adam, quod non ex parentibus natus est, sed factus ex terra; eo tamen modo, ut in hoc perficiendo et per aetates augendo hi temporum numeri complerentur, quos naturae humani generis attributos videmus (*l. c.*, c. 13, n. 23).

perçu dans l'Église catholique. On s'est contenté d'affirmer le fait de la formation immédiate par Dieu du corps d'Adam, sans en rechercher le mode. Les Pères et les théologiens, se basant sur le récit de la Genèse, sont tellement unanimes à enseigner cette création immédiate, que des théologiens d'une grande autorité la déclarent sinon *de fide*, du moins *fidei proxima* (1). De nos jours cependant, quelques savants catholiques, à la suite de Saint-George Mivart, pensent que ce n'est pas pécher contre la foi, que d'admettre la formation du corps du premier homme par l'évolution de formes animales, à condition toutefois de sauvegarder la création immédiate de l'âme humaine par Dieu (2).

Cette conception, il est vrai, n'est pas entachée de l'athéisme et du matérialisme que renferment les théories de Darwin et de Hæckel et ne paraît pas être en contradiction certaine avec le texte biblique. Mais celui-ci ne la favorise guère (3).

Assurément l'expression : « Dieu forma le corps de l'homme », n'implique pas par elle-même une formation immédiate. Mais l'Écriture ajoute avec une certaine emphase que c'est « de la poussière de la terre »

(1) Le P. Brucker soutient qu'elle est de foi divine, c'est-à-dire non définie par l'Église, mais évidemment enseignée par l'Écriture et la tradition (*Études religieuses*, mai 1890; *Questions actuelles*, Paris, 1896, p. 221 et s.),

(2) Mivart, *Lessons from nature* (London, 1876). Leroy, O. P., *L'Évolution restreinte aux espèces organiques* (Paris, 1893). L'abbé Guillemet a exposé oralement la même doctrine au *troisième congrès scientifique international des catholiques* à Bruxelles, section d'anthropologie, le 6 septembre 1894.

(3) Au point de vue scientifique, elle n'est qu'une hypothèse, qu'aucun fait ne confirme. Virchow, non suspect, l'a déclaré : « Pour la question de l'homme, nous sommes repoussés sur toute la ligne. Toutes les recherches entreprises dans le but de retrouver la continuité dans les développements progressifs ont été sans résultats : il n'existe pas de proanthropos, il n'existe pas d'homme-singe; le chaînon intermédiaire demeure un fantôme » (*Congrès de Moscou*, 1892. Cf. De Nadaillac, *Le Problème de la vie*, Paris, 1893. ch. V et VI; Guibert, *op. cit.*, p. 100-112).

que l'homme a été formé. Ces paroles, prises dans leur sens naturel, désignent une formation directe et immédiate (1). Le récit de la création d'Ève confirme cette interprétation. Le corps de la femme a été créé directement par Dieu, d'après le récit très clair de la Genèse (2). Or on ne saurait admettre pour l'homme un mode de formation différent de celui de la femme. De plus la femme reçoit son nom d'*ischah* parce qu'elle tire son origine immédiatement de l'homme (*isch*) (II, 23); l'analogie nous invite à conclure que le nom d'*Adam* a été donné au premier homme parce qu'il a été directement formé de la terre (*adamah*, II, 7) (3).

*
* *

Le double récit de lu création. La création, celle du premier couple humain en particulier, est racontée deux fois dans la Genèse, I-II, 3 et II, 4-25. D'après certains critiques, ces deux récits, étant non seulement indépendants l'un de l'autre, mais contradictoires (4), proviennent d'époques et d'auteurs distincts et ne peuvent être de Moïse. Ils attachent surtout une grande

(1) « Cela signifie évidemment, au sens naturel, que la substance façonnée ou modelée par la main, c'est-à-dire par la puissance de Dieu, et dans laquelle il insuffla ensuite « le soufle de vie », n'était pas autre chose que la poussière ou les éléments matériels du sol que nous foulons aux pieds » (Brucker, *Questions actuelles*, p. 236).

(2) Quelques exégètes catholiques cependant entendent le récit que la Bible fait de la formation d'Ève, au sens figuré. Ce sont Cajetan et le P. Lagrange (*Rev. bibl.* 1897, p. 365). Le P. de Hummelauer pense que tout s'est peut-être passé dans une vision (*Com.* p. 149).

(3) Knabenbauer, *Stimmen aus Maria Laach*, 1877, XIII, p. 421.

(4) On signale surtout II, 5, où l'homme est présenté comme existant déjà lorsqu'il n'y avait encore eu ni pluie, ni production de plantes; de même II, 19, où les animaux semblent créés après l'homme. Tandis que dans le 1er récit la production de la flore et de la faune est antérieure à l'homme.

valeur à ce fait que Dieu est toujours appelé Élohim dans le premier de ces récits et Yahweh ou Yahweh-Élohim dans le second.

On peut, sans cependant accepter les raisons qui viennent d'être alléguées, admettre que les deux récits proviennent de sources différentes. Ces documents ont pu être antérieurs à Moïse, et il a pu les utiliser pour la rédaction de son œuvre (1). Quoi qu'il en soit, il est facile de voir que le second récit n'est pas une répétition superflue du premier. La cosmogonie (I-II, 3) est une introduction générale à la Genèse, qui esquisse à grands traits le tableau de la création de l'univers pris dans son ensemble, depuis les éléments les plus infimes jusqu'à l'homme, qui est la fin et le complément de l'œuvre de Dieu. Au chapitre II, v. 4, commence en réalité l'histoire de l'homme. Voilà pourquoi l'auteur expose en détail le mode de formation du premier homme et de la première femme, que le premier récit se bornait à indiquer sommairement. Les deux récits s'enchaînent donc naturellement, suivant une marche progressive du général au particulier. Quant aux contradictions qu'on prétend découvrir dans les deux récits, elles sont imaginaires. Les exégètes ont proposé plusieurs solutions. La plus simple est celle qui ne presse pas les expressions et explique les divergences apparentes par le point de vue différent des deux récits. Le second, sans se préoccuper de l'ordre chronologique, ramène tout à l'homme : la pluie et la production de la flore sont la preuve de la bonté de Dieu à son égard; les animaux ont été créés pour lui. C'est là tout ce que veut dire le second récit en plaçant en apparence la production de la flore et de la faune après la création de l'homme (2). Quant à la diversité des noms divins, on

(1) V. plus loin, ch. XXVII.

(2) On peut aussi résoudre la difficulté en traduisant ainsi le passage, II.

l'explique aussi de diverses manières. L'explication la plus répandue parmi les catholiques est celle qui attribue cette double dénomination de Dieu non à une diversité d'auteurs, mais à des raisons intrinsèques au caractère de chaque récit. Dieu d'une manière générale est appelé Élohim quand il est considéré comme le créateur du monde et le maître de tous les hommes, c'est ce qui a lieu dans le premier récit; au contraire il est appelé Yahweh quand il est envisagé spécialement dans ses rapports avec le peuple élu, comme Dieu de l'alliance (1).

19 : « Dieu, qui *avait* formé de la terre tous les animaux, les amena à Adam ». Mais il est contraire au génie de la langue hébraïque de traduire « *Omne* virgultum antequam oriretur » par : *toutes* les espèces de plantes n'étaient pas encore sorties de terre »; il faut traduire : *aucune.*

(1) Cornely, *Introductio specialis*, I, p. 105; Knabenbauer, *Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1873, p. 365, etc.; Flunk, S. J., *Die moderne Pentateuchkritik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, p. 593, etc. — M. Vigouroux (*Les Livres saints et la critique rationaliste*, III, p. 110) préfère admettre que Moïse a conservé le nom d'Élohim dans les passages qu'il a empruntés à la tradition ou à des sources écrites, et que, dans ce qu'il écrivait lui-même, il employait de préférence le nom de Yahweh que Dieu lui avait révélé ou expliqué dans la vision du buisson ardent. Le P. de Hummelauer est d'avis que le nom de Yahweh s'est introduit peu à peu dans le texte, postérieurement à Moïse peut-être, d'après certaines règles, qui sentent un peu l'esprit rabbinique (*Comment. in Genes.*, p. 4-14). En tous cas, la diversité des noms divins ne fournit pas à elle seule un critérium sûr pour discerner dans la Genèse des sources différentes; les critiques rationalistes récents le reconnaissent eux-mêmes (Hummelauer, *l. c*, p. 5). — Quelques catholiques admettent cependant que « les plus anciennes parties du Pentateuque sont formées de deux mémoires historiques que distinguent le nom de Jéhovah pour l'un et celui d'Élohim pour l'autre ». (Robert, *Réponse à « l'Encyclique et les catholiques anglais et américains »*, Paris, 1894. *Rev. bibl.* 1895, p. 57). Le P. Lagrange admet aussi, mais pour d'autres raisons encore que la diversité des noms divins, que « la distinction des sources est certaine ». (*Rev. bibl.* 1897, p. 372.)

CHAPITRE IV

LE PÉCHÉ ORIGINEL ET LA PROMESSE D'UN RÉDEMPTEUR (1)

1. Le bonheur de nos premiers parents ne fut pas de longue durée. Un serpent par son astuce engagea Ève à manger du fruit défendu, et celle-ci fit tomber son mari dans la même faute.

Philon, le premier, donna à ce récit une interprétation allégorique (2). Mais les saints Pères sont pour ainsi dire unanimes à reconnaître le caractère historique de ce récit. Leur interprétation est facile à justifier : tout le reste de la Genèse, notamment ce qui est encore dit du premier couple humain, n'a-t-il pas un caractère incontestablement historique? D'ailleurs les Écritures des deux Testaments, à plusieurs reprises, font allusion à la chute originelle et à ses circonstances, comme à un fait historique (3).

Mais quel est le tentateur qui séduisit nos premiers parents? Ce n'est pas un serpent ordinaire, mais un

(1) *Gen.* III.

(2) Origène, Clément d'Alexandrie, Cajétan et Jahn ont plus ou moins adopté cette exégèse. Le P. Lagrange pense qu'il y a « certainement une part de symbole ». *Rev. bibl.* 1897, p. 368. Les néocritiques considèrent ce récit comme un mythe.

(3) *Is.* XLIII, 27; *Eccli.* XXV, 33; II *Cor.* IX, 3, etc. Cfr. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n. 291; Card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 89 et s.

esprit, un être malfaisant qui s'était caché sous la forme d'un serpent. Car ce serpent parle, raisonne et procède avec une habileté qui révèle un esprit supérieur. Il s'adresse à la femme, parce qu'elle est plus faible et plus facile à séduire; peu à peu il s'insinue, il excite la curiosité, puis le doute en la véracité et la bonté de Dieu; il éveille l'orgueil par le désir de ressembler à Dieu et enfin la convoitise. « Et la femme vit que l'arbre était bon au manger et un plaisir pour les yeux, et qu'il était désirable pour donner l'intelligence. Et elle prit de son fruit et en mangea, et elle en donna à son mari près d'elle, et il en mangea ».Le véritable séducteur n'est donc pas à chercher dans le règne animal, mais dans le royaume des ténèbres, parmi les anges déchus et mauvais (1). Le démon était jaloux et de la gloire que les hommes devaient rendre à Dieu et de la félicité que Dieu destinait aux hommes. C'est « par l'envie du démon que la mort est entrée dans le monde » (2). C'est pourquoi Jésus-Christ appelle Satan « menteur et père du mensonge », et « homicide dès le commencement » (3). S. Jean dans l'Apocalypse est encore plus explicite : « *Projectus est draco ille magnus, serpens antiquus* (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) *qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem, et projectus est in terram, et angeli ejus cum eo missi sunt* » (4).

Satan se servit du serpent pour s'insinuer plus faci-

(1) « Le texte original dit que ce fut « le » serpent qui tenta Ève (*hanakhasch* ὁ ὄφις, *Gen.* III, 1), d'où il résulte qu'il ne s'agit pas d'un reptile ordinaire, mais d'un serpent particulier; de même que Satan, qui signifie un « adversaire », cesse de désigner un ennemi quelconque, pour désigner l'ennemi par excellence, le diable, dans Job, parce qu'il est précédé de l'article : « *ha-satan* ». (Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. I, n. 291).

(2) *Sag.* II, 24.

(3) *S. Jean* VIII, 44.

(4) *Apoc.* XII, 9; cf. XX, 2.

lement auprès de l'homme. Quelques-uns pensent que Satan prit seulement les apparences d'un serpent (1). Il est plus conforme au texte de la Bible de supposer que le démon s'est servi d'un serpent réel comme d'un instrument de séduction. C'est aussi l'opinion de la plupart des Pères (2).

2. Le séducteur avait atteint son but : le péché qu'il fit commettre à nos premiers parents les dépouilla immédiatement des dons magnifiques dont Dieu les avait parés. Tout d'abord ils perdirent les biens surnaturels, principalement la grâce sanctifiante. Mais le récit biblique, s'attachant davantage à ce qui tombe sous les sens, mentionne comme première conséquence du péché, la réalisation apparente de la promesse de Satan : « *aperientur oculi vestri* ». « Leurs yeux s'ouvrirent » en effet, mais non pas comme ils s'y étaient attendus, mais comme l'avait désiré le séducteur. « Ils reconnurent qu'ils étaient nus » (3), et cette vue déchaîna dans leurs membres une loi qu'ils ignoraient jusqu'alors, celle de la *concupiscence*. Ils rougissent à présent, c'est-à-dire ils ont honte d'eux-mêmes, en voyant l'état où ils sont tombés par leur faute, et pour le cacher, « ils tressent des feuilles de figuier et s'en font des ceintures ». — S'ils rougissent devant eux-mêmes, combien plus doivent-ils craindre de paraître devant Dieu ! Ils essaient de se cacher devant lui, parmi les arbres du

(1) Hummelauer, *Comment. in Gen.* p. 152. — Le P. Lagrange va plus loin encore en considérant le serpent comme un symbole. *Rev. bibl.* 1897, p. 366.

(2) Théodoret, *In Gen. quæst.* 32. — « In serpente ipse (scil. diabolus) locutus est, utens eo velut organo, movensque ejus naturam eo modo quo movere ille et moveri illa potuit, ad exprimendos verborum sonos et signa corporalia, per quæ mulier suadentis intelligeret voluntatem (S. Aug., *de Gen. ad lit.*, l. c. XI, 27, n. 34).

(3) Cf. II, 25.

paradis. Cette tentative d'échapper aux regards de celui qui sait tout, révèle une autre conséquence du péché, l'obscurcissement de l'intelligence. Et pourtant ils sont arrivés à la connaissance promise par le serpent : ils connaissent le bien et le mal, mais non pas comme Dieu le connaît; ils le connaissent par l'amère expérience du bien qu'ils ont perdu et du mal qu'ils sentent en eux avec ses déplorables conséquences (1).

Ce péché du premier couple humain s'appelle le péché originel, parce qu'il est le premier péché, et parce qu'il est transmis par héritage à tous ceux qui tirent leur origine d'Adam et d'Ève.

3. Après un court interrogatoire, Dieu prononce sa sentence contre les trois coupables.

a) Le serpent, auteur de tout le mal, est frappé le premier.

V. 14. Parce que tu as fait cela.
Tu es maudit entre tous les animaux et toutes les bêtes de [la terre;
Tu ramperas sur le ventre,
Et tu mangeras de la poussière, tous les jours de ta vie.
V. 15. Je mettrai une inimitié entre toi et la femme,
Entre ta race et la sienne;
Elle te brisera la tête,
Et toi tu chercheras à la mordre au talon.

Cette sentence vise en partie l'animal qui avait servi d'instrument au démon : il est maudit, devient, un objet d'horreur et de dégoût pour les hommes (2).

(1) Les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal n'avaient pas par eux-mêmes une vertu nuisible et pernicieuse. Seule la transgression du précepte divin produisit en Adam et en Ève la connaissance expérimentale du mal et ses funestes effets. — V. *Dictionnaire de la Bible*, article : *Arbre de la science du bien et du mal*, t. I, 896.

(2) Pourquoi Dieu punit-il ainsi l'animal sans raison? S. Jean Chrysostome répond : « Est et hoc ineffabilis benignitatis Dei opus. Nam sicut

Mais elle vise principalement Satan ; d'après S. Augustin, elle le vise même uniquement (1). Le dégoût qu'inspire aux hommes la vue d'un serpent, est le symbole de l'humiliation et de la défaite de Satan. L'empire qu'il venait de conquérir sur l'homme lui est enlevé. Son châtiment consiste dans la rédemption du genre humain. Le verset 15 le dit clairement.

A l'amitié qui, au moment de la séduction, s'était établie entre Ève et le serpent, Dieu substituera une inimitié, une haine profonde, qui se perpétuera de génération en génération, dans la postérité de chacun d'eux. Ce sera une guerre sans trêve entre l'humanité, « la race de la femme », et entre les mauvais esprits, « la race du serpent ». Et voici quelle sera l'issue de cette guerre : la tête du serpent sera écrasée, tandis qu'il mordra son adversaire au talon. Le vainqueur du démon, d'après le texte hébreu, est la descendance d'Ève, « *semen mulieris* » (2). Ce mot a plusieurs sens :

amantissimus pater puniens eum qui filium suum occiderit, et gladium et ensem, per quem filius suus occisus, destruit, et in multas partes comminuit, eodem modo Deus egit, quia serpens quasi gladius quidam diaboli servivit malitiæ, perpetuam ipsi pœnam infligit, ut per hoc quod sub sensum et sub aspectum cadit, intelligamus in quanta ignominia sit diabolus. Nam si is qui ut instrumentum ministravit, tantam expertus est indignationem, quale supplicium verisimile est suscipere diabolum ». (*Hom.* XVII *in Gen.*, 6, t. LIII, col. 141). — « Manger de la poussière » signifie qu'en rampant sur la terre, le serpent respire et avale forcément de la poussière avec sa nourriture. Cf. *Mich.* VII, 17 ; *Is.* XLIX, 23.

(1) « Quod autem serpenti dicitur..., ad eum, qui per serpentem operatus est..., refertur » (*De Gen. ad lit.*, l. XI, c. 36, n. 49).

(2) Les textes offrent ici une triple variante. Dans la Bible hébraïque, le sujet de la phrase est incontestablement le pronom masculin הוא (hou) qui se rapporte à « *zera* » (*semen*). Les Septante l'ont traduit par αὐτός (σου τηρήσει κεφαλήν) ; grammaticalement ce pronom masculin ne peut se rapporter à aucun des noms qui précèdent ((σπέρμα, γυνή) ; mais logiquement il dépend de σπέρμα, personnifié par le traducteur. La Vulgate a le féminin « *ipsa* », qui se rapporte à « *mulier* ». Cette traduction est certainement incorrecte ; d'ailleurs les premières versions latines, et les anciens Pères latins lisaient « *ipse* ». S. Jérôme lui-même avait adopté cette leçon dans son ouvrage, *Quæstiones in Genesin* (*a. h. l.*),

il peut désigner toute la descendance de la femme, l'humanité entière, ou une partie du genre humain, ou une race, ou un individu (1) Dieu révéla sans doute au premier homme la signification de cette prophétie. Mais les mots pris en eux-mêmes signifiaient seulement que le genre humain remporterait un jour la victoire sur Satan. Tout au plus, la prophétie en mettant en parallèle le serpent, un individu, avec le *semen mulieris,* insinuait-elle que celui-ci était aussi un individu. Mais l'événement montra bientôt que *tous* les descendants d'Ève ne pouvaient pas être regardés comme les vainqueurs de Satan; le crime de Caïn et tous ceux qui suivirent, en fournirent la preuve à Adam lui-même. Le seul espoir qui resta aux hommes fut donc que *l'un* des descendants de la femme remporterait la victoire promise. La tradition juive interpréta ainsi la prophétie, comme l'atteste la version des Septante, qui personnifie le « lignage », αὐτός. Jésus-Christ est ce triomphateur, « il a été mordu au talon par le démon », c'est-à-dire crucifié et livré à la mort (2), mais c'est précisément par cette mort, qu'il a vaincu le démon, le péché et la mort (3).

antérieur à sa traduction de la Genèse. La Vulgate, en attribuant à « la femme » la victoire sur Satan, ne vise pas la « première Ève », mais la « seconde Ève », la Très Sainte Vierge, qui par sa maternité divine a donné au monde la véritable vie, et qui par son fils a triomphé du démon. C'est entre elle et le démon qu'a existé l'inimitié la plus constante puisqu'elle n'a pas été un seul instant sous la domination du péché, même du péché originel. C'est en ce sens que l'Église applique ce passage à l'Immaculée Conception. La traduction de la Vulgate, si elle est infidèle au point de vue grammatical, est donc justifiée par les faits et exprime une des grandes vérités de la religion. — Quoi qu'il en soit, l'attribution de la victoire au « *semen mulieris* » et non au « *semen viri* » est très significative : cette expression convient parfaitement à « Celui qui est né de la vierge » (Cf. *Gal.* IV, 4).

(1) Le mot *zera* « le lignage » a ce sens d'individu, *Gen.* IV, 25. S. Paul le lui donne expressément : Abrahae dictæ sunt promissiones, et semini eius. Non dicit : Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno : Et semini tuo, qui est Christus (*Gal.* III, 16).

(2) *Joan.* XIV, 30; *Luc*, XXII, 53.

(3) I *Cor.* XV, 55; *Hebr.* II, 14; I *Joan.* III, 8. — V. Card. Meignan, *De l'Eden à*

b) La faute d'Ève avait été un mélange de sensualité et d'orgueil : elle avait vu que le fruit défendu était bon, beau et délicieux (v. 6); elle avait désiré ressembler à Dieu (v. 5) et avait exercé sur son mari une influence néfaste (v. 6). Cette double faute sera expiée par un double châtiment, la première par de multiples douleurs, la seconde par la soumission à son mari.

c) Quant à Adam, la terre est maudite à cause de lui. La terre dont il était le roi et qui jusque-là avait été si libérale pour lui, sera désormais rebelle et avare. Ce n'est qu'à force de travail et de sueurs que l'homme parviendra à lui arracher en quelque sorte ce dont il a besoin pour vivre. Cette malédiction s'étend à toutes les créatures privées de raison et elles ne seront délivrées de cet humiliant esclavage, que lorsque les enfants de Dieu entreront définitivement dans la gloire (1).

Les maux qui pèsent sur l'homme n'ont de terme que dans un mal plus terrible encore, la mort. « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre de laquelle tu as été tiré; car tu es poussière et tu retourneras en poussière ». En entendant ces derniers mots, Adam donna à sa femme le nom de « *Ḥavva* », « *Heva* », que les Septante traduisent généralement Εὔα, mais qu'ici ils rendent très à propos par Ζωή et Symmaque par Ζωογόνος. Adam justifie ce nom en disant « qu'elle est la mère de tous les vivants ». C'est un acte de foi d'une grande beauté. Au moment même où on le condamne à mourir, Adam exprime la confiance que le genre humain, grâce à la di-

Moïse, p. 165 192. Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, Leipzig, 1890; — Himpel, *Die messianischen Weissagungen im Pentateuch*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1859, p. 205 et suivantes; — P. Scholz, *Theologie des alten Bundes*, 1861; — Lévesque, *Revue du clergé français*, mars 1895, p. 78; — Lagrange, *Rev. bibl*, 1897, p. 353.

(1) *Rom.* VIII, 21, 22.

vine promesse, subsistera et se multipliera jusqu'au jour du triomphe sur Satan.

Nos premiers parents furent alors expulsés du paradis dont ils s'étaient montrés indignes. Le Seigneur « plaça à l'orient du jardin d'Éden des Chérubins et la flamme du glaive qui tourne » pour empêcher leur retour au paradis. — La Genèse ne dit pas ce qu'il faut entendre par ces « Keroubim », et la tradition est loin d'être unanime sur ce sujet (1).

(1) Sur le propitiatoire de l'arche d'alliance, dans le tabernacle de de Moïse (*Ex.* XL) et dans le temple de Salomon (III *Reg.* VI), les « Keroubim » étaient des représentations ailées. Dans la célèbre vision d'Ézéchiel les quatre Keroubim sont des animaux ailés, semblables aux taureaux gigantesques, placés devant les palais de Ninive, et qui étaient appelés « Kiroubi ». La Bible dit très souvent que Dieu « trône sur les Keroubim » (I *Reg.* IV, 4 etc.). L'opinion traditionnelle la plus commune voit dans les Keroubim du paradis terrestre des anges revêtus d'une forme sensible et armés d'une épée flamboyante. S. Thomas pense que c'était une zone de flammes ou une région brûlante qui rendait, « salvis sensus spiritualis mysteriis « (2ª 2ªᵉ, q. 164, a 2, ad 5); le paradis terrestre inaccessible. — D'autres pensent que c'était un volcan, ou la foudre. « Personne n'a résolu (cette question) jusqu'ici d'une manière pleinement satisfaisante « (Vigouroux, *Bible et découv. mod.*, t. I, 6ᵉ éd., 1896, p. 289). — Cf. *Livres saints et écrit. ration.*, t. III, p. 424; *Man. bibl.*, t. I, nº 293, note 4; Thureau-Dangin, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1896, p. 147; A. Loisy, *ibid.*, p. 231; Lesêtre, art. *Chérubin*, dans le Dictionnaire de la Bible, t. II, col. 659.

CHAPITRE V

LA CRÉATION ET LA CHUTE ORIGINELLE D'APRÈS LES INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES

Le récit biblique relatif à l'histoire primitive est empreint d'un cachet de précision et de simplicité qui en fait un document unique. Car les anciennes traditions des différents peuples ont un caractère fabuleux manifeste. Mais malgré les altérations dues à la mythologie polythéiste, ces légendes conservent quelques reflets de vérité sur la cosmogonie, l'origine de l'homme, la félicité du premier homme, la chute, etc. Aussi leur a-t-on de tout temps accordé une grande importance (1). Mais rien n'égale la valeur des monuments cunéiformes récemment découverts en Assyrie et en Babylonie. Ces documents proviennent d'un peuple d'où est sorti Abraham, le père de la race juive; ils sont écrits en une langue étroitement alliée à celle de l'Ancien Testament; et ils sont en partie d'une très haute antiquité, parfois même, au jugement des savants, antérieurs à Moïse et à Abraham. Or ces récits, bien que défigurés par de nombreuses fables, s'accordent souvent d'une manière frappante avec le récit bi-

(1) Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes* (Munster, 1856), traduction française par Van der Haeghen (1862); Darras, *Histoire générale de l'Église,* t. I, 1865, p. 82-126; 144 et s.

blique, non seulement pour le fond, mais même quant à l'expression. La valeur de ces découvertes est donc inappréciable, surtout de nos jours, où ils fournissent des arguments très sérieux en faveur de l'antiquité et même de l'unité du Pentateuque. Aussi pouvons-nous passer sous silence les traditions des autres peuples, et nous borner à exposer brièvement les principales données fournies par les monuments cunéiformes.

Un jeune savant anglais, George Smith (1), a reconnu parmi les tablettes d'argile couvertes d'écriture cunéiforme, et provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, que possède le Musée Britannique, les débris d'une sorte d'épopée cosmogonique, de genèse assyro-babylonienne (2).

Ce poème, d'une très haute antiquité (3), se composait d'une série de tablettes, dont deux (la 1re et la 5e) portent encore leurs numéros d'ordre. Malheureusement toutes n'ont pas été retrouvées, et celles qu'a recueillies M. Smith sont incomplètes.

La première tablette décrit l'état chaotique et liquide de l'univers, avant la séparation du ciel et de la terre.

Lorsqu'en haut les cieux n'étaient pas nommés
Qu'en bas la terre n'avait pas de nom :
Apsu (l'Océan) primordial leur générateur
Moummou Tiamat (4) (la mer) la mère d'eux tous —
Leurs eaux s'unirent ensemble,

(1) M. George Smith est mort, en cours d'exploration, dans son troisième voyage, le 19 août 1876. Il n'était âgé que de trente-six ans.

(2) Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, 2e édit., Paris, 1880, p. 43.

(3) Le texte découvert par Smith est de l'époque d'Assurbanipal, 670 ans avant Jésus-Christ; mais c'est une copie d'un texte plus ancien, venant de Chaldée, qui d'après le savant anglais a dû être rédigé entre l'an 2000 à 1550.

(4) Le mot chaldéen *tiamat* est à rapprocher du mot hébreu de la Bible *thehom*.

Aucun champ n'était enclos, aucune prairie n'était vue.
Alors qu'aucun des dieux encore n'avait paru
Qu'ils ne portaient aucun nom, que le destin n'était pas (fixé),
Les dieux furent produits.....
Lachmou, Lachamou apparurent
Achour, Kichar furent produits
Les jours se prolongèrent..... (1)

Ce début est suivi d'une grande lacune qu'on peut combler en partie, d'après d'autres renseignements sur la cosmogonie chaldéenne, conservés par Bérose. Les dieux cosmiques issus de l'océan primordial, se font la guerre. L'un d'eux (Mardouk) réussit enfin à abattre la monstrueuse Tiamat, dont le corps coupé en deux sert à former le ciel et probablement aussi la terre.

La quatrième tablette se termine ainsi :

Bel (Mardouck) se calma, il regarda le cadavre
Il divisa le corps... travailla diligemment.
Il le brisa comme un poisson plat en deux parties
D'une moitié il fit le ciel et l'étendit comme un toit.
. . . .

La cinquième est assez bien conservée. On y lit la création des astres :

Il organisa la demeure des grands dieux,
Il établit les étoiles semblables à elles les brillantes (planètes)
Il détermina l'année entière, il sépara des parties distinctes
Il établit douze mois à trois étoiles.
Depuis le jour ou l'année commence jusqu'aux jours termi-[naux.
. . . .

(1) Cette traduction est du P. Lagrange (*Rev. bibl.* 1896, p. 398), qui a utilisé les travaux de Smith, Oppert, Lenormant, Jensen, Delitzsch. Elle diffère sensiblement de celle de M. Smith, trop porté à incliner les textes cunéiformes vers la Bible, dans son *Chaldean account of Genesis*, 1876.

Il fit briller Nannar (la lune) qui garde la nuit
Il lui donna la surveillance de la nuit jusqu'à la lumière du [jour...

Une autre tablette ne contient que quelques lignes sur les animaux :

Lorsque les dieux tous ensemble formèrent
Ils produisirent... les constellations (?) puissantes (?)
Ils firent sortir les créatures animées
Les animaux du champ, les bêtes sauvages du champ, les [mouvants du champ (1)

Il n'est pas besoin de faire remarquer combien ce récit assyrien de la création se rapproche étroitement de celui de la Genèse. L'ordre des œuvres est le même. Quelques expressions sont semblables. L'abîme primordial, *Tiamat*, ressemble comme chose et comme mot au *Thehom* de la Genèse. Cet abîme est séparé en deux pour former le ciel et aussi probablement la terre. La création des corps célestes vient après, et elle est suivie de celle des animaux. Le rôle des corps célestes est en partie semblable dans les deux récits. Il y aurait peut-être d'autres rapprochements à indiquer, si les tablettes assyriennes étaient complètes. Mais avec toute cette ressemblance, il y a cependant une grande dissimilitude. Les conceptions philosophiques du récit assyrien sont non seulement polythéistes, mais matérialistes et panthéistes. Le monde matériel est supposé éternel et produisant par lui-même les dieux de l'intelligence. On ne trouve pas non plus dans la cosmogonie babylonienne la mention des six jours et du sabbat.

Le récit de la Genèse, seul de toutes les cosmogonies

(1) Cette division des animaux en trois classes correspond à celle de la Genèse, I, 25.

anciennes, connaît la création de l'univers par la simple parole de Dieu; ce caractère transcendant ne peut s'expliquer rationnellement que par une révélation divine (1).

Aucun récit de la chute semblable à celui de la Genèse n'a encore été trouvé parmi les documents cunéiformes. Celui que M. Smith croyait avoir découvert, est un hymne à un dieu. Sur une ancienne pierre babylonienne, représentant un homme et une femme assis autour d'un arbre, on a cru voir un serpent se dérouler derrière la femme. Des représentations d'un arbre sacré se retrouvent fréquemment sur les monuments assyriens (2).

Auteurs a consulter. — Sayce, *La Lumière nouvelle*, traduit par l'abbé Trochon, Paris, 1888; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, 2e édition, 1er volume, Paris, 1880 (3); du même auteur : *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, Paris, 1871 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 205-290; Halévy, *Revue sémitique*, 1893, p. 103 et s. *Recherches bibliques*, Paris, 1895; Lagrange, *Revue biblique*, 1896, p. 397 et s.; 1897, p. 373 et s.; Fried. Delitzsch. *Babylonische Weltschöpfung*, Berlin, 1896.

(1) Lagrange, *Rev. bibl.* 1896, p. 403 et s.

(2) Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e éd., p. 271 ; Sayce, *La Lumière nouvelle*, trad. Trochon, Paris, 1888, p. 29.

(3) Ouvrages mis à l'index, par décret du 19 décembre 1887, sans doute parce que l'auteur, très bon catholique d'ailleurs, considère comme mythiques la plupart des faits consignés dans les onze premiers chapitres de la Genèse et restreint l'inspiration aux choses de la foi et des mœurs.

CHAPITRE VI

D'ADAM JUSQU'A NOÉ (1)

1. La Bible ne renferme pas une histoire du premier couple humain; elle ne signale de leur vie que les événements qui importent au développement de l'histoire de la rédemption. Son but n'est pas d'être une histoire universelle. C'est pourquoi elle ne parle plus d'Adam et d'Ève après leur expulsion du paradis. Elle mentionne seulement la naissance de Caïn, leur premier-né, et d'Abel, son frère. Et, dans la vie de ceux-ci, elle ne relève qu'un seul fait, très caractéristique d'ailleurs et qui nous montre les deux frères entièrement dissemblables de caractère et de sentiments (2). Tous deux offrent des sacrifices, Caïn, le cultivateur, des fruits de la terre; Abel, le pasteur, des premiers-nés, les plus gras de son troupeau. « Et le Seigneur regarda Abel et son offrande, mais il ne regarda point Caïn, ni son offrande. Et Caïn en fut très irrité et son visage tout abattu » (IV, 3-2).

« C'est grâce à sa foi, dit S. Paul (3), que le sacrifice

(1) *Gen*. IV-VI.

(2) Ces deux frères inaugurent, suivant la remarque profonde de saint Augustin, le partage de l'humanité en deux grandes cités : « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui (*De civitate Dei*, l. XIV, c. 28). Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad Dei civitatem... Prior est natus civis hujus sæculi; posterior autem isto peregrinus in sæculo et pertinens ad civitatem Dei » (*Ibid*., l. XV, c. 1, n. 2).

(3) *Hebr*. XI, 4.

d'Abel fut meilleur » que celui de son frère. L'Écriture ne dit pas de quelle manière Dieu manifesta sa préférence pour Abel. Caïn dut comprendre que, malgré son droit d'aînesse, Dieu lui retirait, pour le donner à Abel, l'honneur d'être l'ancêtre du Rédempteur promis. Son orgueil blessé engendra l'envie et la colère, et, malgré les graves avertissements de Dieu, il finit par le meurtre de son frère. Mais celui-ci, bien que frustré de l'honneur qui lui avait été destiné, devint, précisément par sa mort, la première figure du Sauveur. Et ce fut Seth, donné à Ève à la place d'Abel, qui devint l'héritier de la promesse. Quant à Caïn, il nia d'abord son crime, mais Dieu lui-même l'en convainquit et le bannit de l'Éden dans le pays de Nod, situé à l'est. Là il dut se livrer à des travaux agricoles, mais la terre, doublement maudite pour lui, resta stérile malgré son travail et ne lui permit de s'arrêter nulle part (cfr. v. 12).

Seth, devenu le dépositaire des promesses messianiques, hérita aussi de la piété de son frère Abel; de la sorte, le parti du bien et le parti du mal étaient de nouveau représentés. L'Écriture ne mentionne que d'une manière générale les autres enfants d'Adam et d'Ève et ne nous fait connaître que la postérité de Caïn et de Seth. Mais les deux généalogies ont un caractère très différent.

2. La généalogie de la race perverse de Caïn n'est guère qu'une liste de noms, qui s'arrête à la sixième génération (1). Les observations très courtes jointes à quelques noms n'en sont que plus importantes. Elles marquent les différents stades parcourus par la race de Caïn dans la voie de la perversité. Caïn lui-même bâtit une ville, c'est-à-dire un abri plus ou moins fortifié,

(1) *Gen.* IV, 17-24.

qu'il appela Henoch, du nom de son fils. On peut voir dans ce fait la preuve des tendances terrestres de cette race, préoccupée de si bonne heure de se procurer une demeure permanente sur cette terre. L'éloignement de Dieu est déjà complet dans Lamech, qui joint à la volupté la cruauté et un indomptable orgueil. Le premier, il viole la loi, jusque-là saintement observée, de la monogamie, et prend deux femmes, Ada et Sella. Les progrès de la civilisation purement matérielle vont de pair avec ceux de l'impiété. Ils apparaissent considérables chez les fils de Lamech. Jubal est l'inventeur de la musique, souvent mise au service de la volupté la plus raffinée. Tubalcaïn est le premier forgeron, qui confectionna ces instruments par lesquels l'homme attente à la propriété et à la vie de ses semblables. Jabel est « le père de ceux qui habitent sous la tente et des pasteurs », expression qui désigne peut-être des esclaves, une population d'ilotes, dépouillés de leurs droits par la force de l'épée. La plus ancienne poésie est celle que l'Écriture a recueillie des lèvres de Lamech. Mais cet art, lui aussi, est mis au service du péché :

Ada et Sella, écoutez ma voix!
Femmes de Lamech, prêtez l'oreille à ma parole!
Je tue l'homme qui me blesse,
Le jeune homme qui me frappe,
Si Caïn dut être vengé sept fois,
Lamech le sera soixante et dix-sept fois (1).

Ce fragment ne respire que la férocité et le blasphème. Avec le glaive que lui a forgé son fils Tubalcaïn, Lamech répondra par le meurtre aux moindres

(1) Cette traduction, qui s'écarte de celle de la Vulgate, est adoptée par Aben-Ezra, Rosenmüller, Delitzsch, Knobel, le P. de Hummelauer et d'autres.

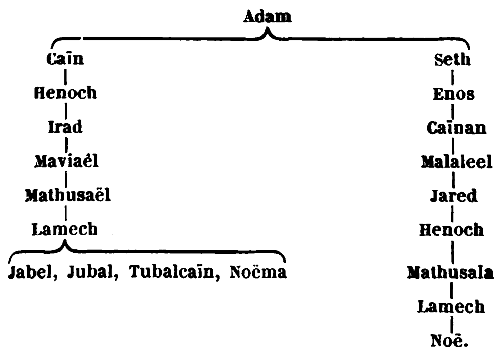
injures qui lui seraient faites; il se passera de la protection divine et se vengera lui-même beaucoup mieux que Dieu ne l'avait promis à Caïn.

L'arbre généalogique des Caïnites s'arrête brusquement en cet endroit. L'auteur sacré n'a sans doute voulu prolonger l'histoire de cette race perverse que jusqu'au moment où elle avait réussi à corrompre les Séthites. Il n'est pas invraisemblable que Lamech n'ait subjugué les descendants de Seth par la force des armes. Mais c'est surtout par les appâts du plaisir sensuel et les charmes de la séduction que les fils de Seth ont été entraînés au vice, jusqu'à contracter des unions avec les filles déréglées et impies de la race de Caïn. Peut-être est-ce précisément Noéma (« la belle »), la fille de Lamech, mentionnée au chapitre IV, 22, qui par sa beauté (ch. VI, 2) et ses séductions contribua plus rapidement et plus efficacement que le glaive de son père, à la propagation du mal dans la descendance du juste Seth.

3. La généalogie des Séthites, la race dépositaire de la promesse divine, est traitée tout autrement que celle des Caïnites (1). L'Écriture ne se borne plus aux noms

(1) IV, 25-V.

TABLE GÉNÉALOGIQUE DES CAÏNITES ET DES SÉTHITES.



des chefs de famille, qui sont au nombre de dix; elle signale encore l'âge qu'ils avaient à la naissance de celui de leurs fils qui devait hériter de la promesse, ainsi que le total des années de leur vie. Les quelques réflexions ajoutées à certains noms font ressortir la piété et la religion de cette race, et forment contraste avec les notices qui se trouvent dans la liste des Caïnites. La Vulgate dit d'Énos, fils de Seth : *Iste cœpit invocare nomen Domini,* paroles qu'on entend souvent du culte public de Dieu, introduit par Énos. Cette interprétation n'est pas sans difficultés (1). Le texte original peut aussi se traduire ainsi : « A cette époque, on commença à appeler du nom de Yahweh », c'est-à-dire l'on commença alors à joindre le nom de Dieu à celui des enfants de Seth et à les appeler « enfants de Dieu » (*benê hâélohim*) (2) à l'opposé des Caïnites, qui se nommaient eux-mêmes *benê hâadam,* « enfants de l'homme ». Dans cette hypothèse on comprend facilement l'épithète *filii Dei,* donnée aux Séthites au chapitre VI, 2, qui autrement serait inintelligible. On s'explique de même pourquoi l'Écriture, précisément en tête de la généalogie des Séthites, rappelle que « Dieu a créé Adam à sa ressemblance », et ajoute qu'Adam à son tour « a engendré à son image et à sa ressemblance un fils qu'il appela Seth ». C'est dire que les Séthites descendent de

(1) Il est vrai que l'expression קרא בשם a très souvent le sens d'invoquer le nom; mais par elle-même elle ne désigne pas le culte public. Du reste, comment admettre que jusqu'à Énos on n'ait pas honoré publiquement le Seigneur? Le sabbat, destiné à être sanctifié, n'a-t-il pas été institué déjà au paradis?

(2) Le P. de Hummelauer (*l. c.,* p. 195), qui à la suite de S. Éphrem et d'autres Pères adopte cette interprétation, cite plusieurs exemples où l'expression קרא בשם a le sens de *vocare nomen, Ex.* XXXI, 2; XXXIII, 19; *Num,* XXXII, 38, etc. Il suppose qu'un correcteur maladroit a substitué plus tard au nom d'Élohim qui se trouvait primitivement au chapitre IV, 26, celui de Yahweh (*Ibid.,* p. 215). — Voir cependant les raisons en sens contraire exposées *Revue biblique,* 1895, p. 538.

Dieu, qu'ils ont reçu de lui, outre la nature humaine, une participation spéciale à son esprit. En un mot, ils sont la race de Dieu, les enfants de Dieu.

Énoch occupe une place à part dans la lignée des Séthites. Il fut particulièrement pieux et zélé pour la loi de Dieu. Aussi Dieu l'honora dès cette vie d'une sorte de familiarité (*ambulavit cum Deo*) et lui donna des preuves de sa bienveillance (1). Bien plus, au lieu du « *mortuus est* » accoutumé, qui termine la notice consacrée à chaque patriarche, l'Écriture dit d'Énoch : « *Et non apparuit, quia tulit eum Deus* ». Dieu, d'après l'interprétation traditionnelle, l'enleva tout vivant de ce monde, comme plus tard Élie.

L'apôtre S. Jude dit dans son épître (2) qu'Énoch fut prophète et qu'il annonça aux pécheurs la venue prochaine du jugement de Dieu. Il s'opposa donc avec vigueur à la corruption qui à cette époque faisait de grands ravages, même parmi la postérité de Seth. Peut-être eut-il le chagrin de voir son propre fils Mathusalem tomber dans l'impiété et en devenir un des plus fermes appuis. En tout cas, celui-ci donna à son fils, héritier de la promesse, le nom de l'impie Lamech. Peut-être Mathusalem avait-il lui-même épousé Noéma, la fille de Lamech le Caïnite, et est-ce là le motif pour lequel il donna à son fils le nom du féroce Caïnite (3). — D'après les chiffres du texte hébreu et de la Vulgate, Mathusalem vivait encore au temps du déluge, et a dû y périr avec le reste des hommes. Énoch au contraire fut, en récompense de sa fidélité, enlevé par Dieu, pour n'être plus témoin de la corruption qui régnait dans sa propre famille et qu'il avait si énergiquement, mais inutile-

(1) *Hebr.* XI, 5.
(2) V. 14, 15.
(3) On ne s'étonne plus alors que saint Pierre, excluant Mathusalem et Lamech, appelle Noé « le huitième héraut de la justice ». II *Pet.* II, 5.

ment, combattue. Il fut transporté « au paradis », c'est-à-dire en un séjour de délices, « pour exciter les Gentils à la pénitence » (1).

Lorsque Lamech eut un fils, il lui donna le nom prophétique de Noé (*Noaḥ*), disant : « Celui-ci nous consolera (*yenaḥam*) dans nos peines et nos travaux sur cette terre maudite par Dieu » (V, 28, 29) (2).

*
* *

La Bible attribue une longévité extraordinaire aux patriarches de la lignée de Seth : la plupart dépassent l'âge de 900 ans. Cette durée prodigieuse de la vie a de tout temps fourni matière à objections. Pour supprimer ces difficultés on a eu recours à divers expédients. Déjà du temps de saint Augustin, on essayait de réduire à un dixième les années attribuées aux patriarches, les considérant comme des années de 36 jours. Mais, comme le faisait justement observer le saint docteur, il en résulterait cette absurdité que Caïnan aurait été père à 7 ans, Seth à 10 ans, etc. Le récit du déluge montre manifestement quelle est la durée de ces années. Il y est fait mention du 10e mois de la 600e année de Noé, du

(1) *Eccli.* XLIV, 16. D'après l'opinion commune de la tradition, Énoch et Élie reviendront sur la terre à la fin des temps pour prêcher la pénitence, Énoch aux Gentils, Élie aux Juifs. Et après avoir rendu témoignage contre l'Antechrist, ils seront tous deux martyrisés par lui (*Apoc.* XI, 3-8).

(2) Le P. de Hummelauer pense que cette parole exprimait peut-être l'espoir impie de s'affranchir, contre le gré de Dieu, de tous les maux causés par le péché, et même de la mort : « Si rem ita concipias, nonne fatebere, Lamechum Sethitam improbitate Lamechum Cainitam longe superare atque meritas impietatis pœnas diluvio tulisse? » (*Com. in Gen.*, p. 211).

27e jour du 7e mois; enfin il est dit que du 10e mois de l'année 600 de Noé jusqu'au commencement de l'année 601, on compte 61 jours (VIII, 6-13). Ces années se composaient donc de douze mois, et le mois de plus de 27 jours (c'était probablement des mois lunaires de 29 jours et demi). — Il est possible sans doute que les chiffres donnés par le texte actuel de la Bible soient inexacts; mais la durée extraordinaire de la vie des hommes avant le déluge n'en est pas moins garantie par la tradition (1). Elle est encore confirmée par le patriarche Jacob, qui déclare que ses 130 ans sont peu nombreux en comparaison des années de vie de ses pères (*Gen.* XLVII, 9 (2).

Quant aux objections faites au nom de la physiologie, il est à observer que cette question n'est point du ressort de la physiologie actuelle. « La seule règle d'après laquelle la physiologie puisse déterminer la durée de la vie, c'est l'expérience; or ses observations portent exclusivement sur le présent, et ses conclusions doivent se réduire à ceci : dans les conditions actuelles de la nature, l'homme ne peut arriver à un âge aussi avancé que celui auquel les patriarches sont parvenus. Du reste on trouve quelquefois maintenant encore des exemples suffisamment constatés de personnes qui ont dépassé de beaucoup l'âge ordinaire et ont vécu de 150 à 200 ans » (3). Il pouvait y avoir, dans les premiers

(1) Il est remarquable que les plus anciens textes de la Genèse, l'hébreu, les Septante et le Pentateuque samaritain, qui présentent de si notables différences dans leurs données chronologiques, sont presque d'accord pour la durée totale de vie de chaque patriarche. Il n'y a de différence que pour Jared à qui le Samaritain donne 847 ans au lieu de 962, pour Mathusalem à qui il en donne 720 au lieu de 969 et pour Lamech auquel il donne 653 ans au lieu de 777.

(2) « Proinde removeatur hic error, qui conjectura falsa ita vult adstruere Scripturarum nostrarum fidem, ut alibi destruat (S. Aug., *De civit. Dei*, l. XV, c. 14; cfr. *ib.*, c. 10-14).

(3) Reusch, *Bibel und Natur*, p. 507.

temps de l'humanité, un ensemble de circonstances favorables à une extraordinaire prolongation de la vie. « Avant le déluge, la nature était probablement plus jeune et plus vivace...; les conditions climatériques étaient peut-être meilleures que celles d'aujourd'hui...; la constitution physique de l'homme était plus vigoureuse, et son genre de vie plus simple » (1). Du reste, la vigueur des premiers hommes ne se manifeste pas seulement par leur longévité, mais aussi par leur force et leur haute stature, puisqu'il y avait alors des géants (2).

Les légendes païennes, elles aussi, attribuent aux premiers hommes une très longue vie. « Non seulement Manéthon chez les Égyptiens, Bérose chez les Chaldéens, Mochus chez les Phéniciens, mais Hésiode, Hécatée, Hellanicus, Acusilaüs, Éphore et d'autres chez les Grecs parlent de la longévité des premiers hommes. Chez les Hindous et les Chinois, nous trouvons la trace de souvenirs analogues. Le Zend-Avesta fait vivre Yima, le premier homme, plus de trois fois trois cents ans. Il en est de même en Amérique, où les traditions des aborigènes racontent que les anciens hommes vivaient jusqu'à ce que leurs membres fussent usés » (3). Bérose en particulier énumère dix rois chaldéens, antérieurs au déluge, qui auraient régné 120 sares, c'est-à-dire 432.000 ans. Voir Vigouroux, *La Bible et les décou-*

(1) Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, 4e édit., Ratisbonne, 1876, p. 31.

(2) Jusqu'ici on n'avait pas trouvé dans les vestiges de l'humanité des traces de la taille gigantesque des hommes primitifs. Dans ces derniers temps, à Gredmost, en Moravie, on a découvert près des restes de mammouths antédiluviens, six squelettes humains d'une taille extraordinaire. L'un d'eux surtout présente des dimensions tout à fait étonnantes (*Revue scientifique*, 13 oct. 1894). cfr. Card. Meignan, *De l'Eden*, etc., p. 225.

(3) Vigouroux, *les Livres Saints*, etc., t. III, p. 471. Voir H. Lüken, *Les traditions de l'humanité*, trad. Van der Haeghen, t. I, p. 242.

vertes modernes, t. I, 6e édit., p. 291-297; Lenormant, *Les Origines*, etc., t. I, 2e éd., p. 273-290 (1).

(1) M. Vigouroux, le premier, a trouvé que le sare avait aussi la valeur de 18 ans et 6 mois. Ce qui donne 2220 ans de durée totale aux règnes des rois antédiluviens, chiffre qui correspond à peu près à celui de 2242 ans que le texte des Septante assigne à l'époque antédiluvienne (*Bible et découv.*, t. I, p. 290)

CHAPITRE VII

LE DÉLUGE

I. — Le récit biblique (*Gen.* VI-IX, 17).

Les mariages entre les « fils de Dieu » et les « filles des hommes », c'est-à-dire entre les Séthites et les Caïnites, furent cause que la corruption des mœurs gagna aussi la race de Seth et devint générale. L'intempérance et la luxure surtout prirent des proportions effroyables. Voilà pourquoi Dieu résolut d'infliger à l'humanité coupable un châtiment extraordinaire : « J'exterminerai, dit-il, de la face de la terre l'homme que j'ai créé ». Seul Noé, qui était juste, devait être sauvé. Il reçut de Dieu l'ordre de construire une arche où lui et les siens trouveraient le salut. L'exécution de cet ordre était par elle-même une annonce des châtiments divins (1); Noé y ajoutait de continuelles et pressantes exhortations à la pénitence (2). Mais ce fut en vain : les hommes laissèrent passer, sans en profiter, les 120 ans de grâce que Dieu leur avait accordés. Au moment marqué par Dieu, la famille de Noé entra dans l'arche, avec des représentants de chaque espèce d'animaux. « L'année 600 de la vie de Noé, le second mois,

(1) *Hebr.* XI, 7 : « Fide Noe.., aptavit arcam.... per quam damnavi mundum. »
(2) II *Petr.* II, 5; *Matth.* XXIV, 37-39; *Luc* XVII, 26.

le 17e jour du mois, toutes les sources du grand abîme jaillirent et les écluses du ciel s'ouvrirent ». Les pluies torrentielles durèrent 40 jours. Et les flots submergèrent bientôt la terre et détruisirent tous les hommes et les animaux qui n'étaient pas dans l'arche. L'inondation s'éleva peu à peu jusqu'à dépasser de quinze coudées les sommets les plus élevés. Au bout de 150 jours, les eaux commencèrent à baisser. Le 27e jour du 7e mois, l'arche s'arrêta sur les montagnes de l'Ararat ; bientôt après les sommets des montagnes émergèrent. Noé, voulant s'assurer si la terre était sèche, lâcha un corbeau, puis une colombe. La colombe seule revint. Noé l'envoya une seconde fois, sept jours plus tard, et elle reparut tenant dans son bec un rameau d'olivier. Sept jours après, le 27e jour du second mois, Noé sortit de l'arche, dans laquelle il avait demeuré 1 an et 10 jours.

A peine débarqué, Noé offrit un sacrifice qui fut « d'une odeur agréable » au Seigneur. Dieu promit de ne plus dévaster la terre par un déluge. Il fit alliance avec Noé, avec ses descendants et avec toute la nature ; et comme signe de cette alliance il désigna l'arc-en-ciel. Par égard à la faiblesse de la nature humaine, le Seigneur permit à l'homme de se nourrir de la chair des animaux, défendit toutefois de la manger avec leur sang. Il porta aussi la peine de mort contre quiconque ferait couler le sang humain.

II. — Le récit cunéiforme.

On connaissait depuis longtemps, par les fragments de Bérose (1), la légende chaldéenne du déluge, qui

(1) Bérose est un prêtre chaldéen qui vivait de 330-260 av. J.-C., il

de toutes les traditions anciennes se rapproche le plus de la Bible (1). Sous Xisouthros, le dixième roi antédiluvien, selon Bérose, eut lieu une grande inondation qui fit périr le genre humain. Seul Xisouthros échappa au désastre, grâce au dieu Cronos (Ea) qui lui ordonna « de construire un navire et d'y monter avec sa famille et ses amis les plus chers; de déposer dans le navire des provisions pour la nourriture et la boisson, et d'y faire entrer les animaux, volatiles et quadrupèdes... Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux, à deux reprises. La troisième fois seulement, ils ne revinrent pas. Le roi comprit que la terre était découverte. Il descendit avec les siens, éleva un autel et y sacrifia aux dieux; au même instant il disparut. Le vaisseau de Xisouthros s'était arrêté en Arménie. Une partie subsiste encore dans les monts Gordyens en Arménie, et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont râclé sur les débris » (2).

Bien plus importante est la rédaction de la légende chaldéenne déchiffrée en 1879 par M. G. Smith sur des tablettes cunéiformes exhumées à Ninive dans la bibliothèque du roi assyrien Assourbanipal et transportées au Musée Britannique (3). La narration du déluge ne forme qu'un épisode d'une sorte d'épopée, en douze chants, écrite sur autant de tablettes, et dont le récit

composa à l'usage des Grecs une histoire de sa patrie, tirée des livres sacrés de Babylone, intitulée χαλδαικά. Elle commençait par les mythes cosmogoniques. Malheureusement il n'existe plus que des fragments de ce précieux ouvrage, conservés par Eusèbe (Migne, *Patrol. grec.*, t. XIX, col. 114-122).

(1) Sur les autres traditions païennes relatives au déluge, voir Lenormand, *Origines*, etc., p. 382-491; Lüken, *Les Traditions*, etc.; Raymond de Girard, *Le Déluge devant la critique historique* (Fribourg, 1893); Stiefelhagen, *Theologie des Heidenthums*, 1858.

(2) Bérose, *l. c.* Cf. Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. I, p. 300; Lenormant, *Origines*, p. 387.

(3) Lenormant, *ibid.*, p. 390.

du déluge occupe la onzième (1). Le poème chante les hauts faits d'un héros mythique, guerrier et chasseur, désigné sous le nom d'Izdubar ou Gilgamès (2). Atteint d'une maladie qu'il s'était attirée en offensant la déesse Istar, il va consulter sur sa guérison le patriarche sauvé du déluge, Hasisadra (3), dans le pays reculé, à l'embouchure des fleuves, où les dieux l'ont transporté pour y jouir d'une éternelle félicité. Étonné de trouver son ancètre aussi heureux, il lui demande le secret des événements qui lui ont valu ce privilège. Hasisadra est ainsi amené à raconter à Gilgamès l'histoire du déluge et de sa propre conservation. Voici son récit.

Les dieux décident de détruire par un déluge tout ce qui a vie. Le dieu Ea en fait part à Hasisadra, l'homme de Surippak, fils de Ubaratoutou, et lui ordonne :

Fabrique une maison, bâtis un navire, abandonne ce que
[tu possèdes, cherche la vie,
Laisse (tes) biens et sauve ta vie
Fais monter toute semence de vie dans le vaisseau (4).

(1) Le poème a pu être rétabli presque en entier par le rapprochement des nombreux débris de trois exemplaires du poème, que contenait la bibliothèque de Ninive. On a trouvé des fragments de plusieurs éditions de ce poème, non seulement dans les ruines de Ninive, mais aussi en Babylonie. Le poème entier se compose d'environ 3.000 lignes, disposées en plusieurs colonnes, sur les douze tablettes.

(2) On n'est pas encore fixé sur la vraie prononciation de ce nom. La nouvelle lecture la plus probable est *Gilgames*. — M. G. Smith, M. Frédéric Delitzsch et M. François Lenormant, croient que ce héros est identique avec Nemrod, car il domine, comme le Nemrod de la Bible, sur quatre villes : Babylone, Erech, Surippak (Accad ?) et Nippur (Chalanné ?). Vigouroux, *Bible et découv.*, p. 244.

(3) Le nom de Ξισούθρος de Bérose n'est qu'une corruption de Hasisadra. C'est un prénom qui signifie « un comble de sagesse ». Par métathèse, il s'écrit aussi Adra-hassis. Le vrai nom est Samas-napistim, ou plus probablement, d'après le fragment trouvé par le P. Scheil, Pir-napistim « fils de vie ».

(4) Haupt, *Der Keilinschriftliche Sintfluthbericht*, dans Schrader, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 54 et s.; Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, 1890, p. 367 et s.

La suite n'a qu'un sens très vague. Voici ce qu'on a cru y lire : Ea indique les dimensions du navire; mais les chiffres manquent (1). Hasisadra objecte : « que dirai-je aux gens de la ville, aux anciens du peuple? » La réponse du dieu est mutilée. Elle semble signifier qu'il doit dire aux moqueurs que les dieux enverront un châtiment aux pécheurs. Et Ea continue : « Bel versera sur vous une pluie abondante,... il détruira les oiseaux, les bêtes, jusqu'aux poissons... Celui qui assemble les nuages, durant la nuit, fera tomber sur vous une pluie d'orage ». Hasisadra, autant qu'on peut en juger d'après le texte mutilé, se déclare prêt à obéir.

Les lignes suivantes, les vingt-quatre premières de la seconde colonne, sont très incomplètes et difficiles à expliquer. La construction du navire y est racontée; entre autres détails est mentionné que Hasisadra, pour fermer les fissures du navire, versa trois sares de bitume sur l'intérieur et autant sur l'extérieur du navire.

La construction terminée, Hasisadra rassembla dans le navire tout ce qu'il possédait. Et il lui fut dit : « Celui qui assemble les nuages, durant la nuit, fera pleuvoir du ciel abondamment, alors, entre dans le vaisseau et ferme ta porte. » Il entra dans le vaisseau, ferma la porte, et donna le gouvernail au batelier. Et le déluge commença : un nuage noir se lève, le tonnerre gronde, les vents se déchaînent, la terre tremble, tout est détruit, l'inondation atteint jusqu'au ciel, les dieux eux-mêmes ont peur et se réfugient dans les cieux supérieurs; et là « étendus, immobiles, serrés les uns contre les autres, (ils sont) comme un chien dans une niche. Istar crie : « Voici que l'humanité est retournée en limon...».

(1) M. Lenormant (*Orig.*, p. 394) et M. Oppert (Ledrain, *Hist. d'Isr.*, t. I, p. 425) traduisent 600 coudées de long et 60 de large.

Alors les dieux pleurèrent avec elle; les dieux sur un trône étaient assis en pleurant; leurs lèvres étaient fermées à cause du mal qui allait venir. »

Pendant six jours et autant de nuits, le vent, la trombe et la tempête étaient dans toute leur force. Le septième jour, le déluge s'apaisa, et le vaisseau se dirigea vers la terre de Nitsir (1), dont la montagne l'arrêta. Le vaisseau y resta encore six jours.

A l'approche du septième jour,
Je pris une colombe et la lâchai. La colombe alla et re-[tourna
Elle ne trouva pas de place où se poser et elle revint.
Je pris une hirondelle et la lâchai. L'hirondelle alla et tourna,
Elle ne trouva pas de place où se poser et elle revint.
Je pris un corbeau et le lâchai,
Le corbeau alla et vit la diminution de l'eau,
Il s'approcha, croassa et ne revint pas.
Je fis [tout] sortir alors, et vers les quatre vents, j'offris un [sacrifice,
J'élevai un autel sur le sommet de la montagne.
Sept par sept je disposai des vases.
Et en dessous je répandis des roseaux, du bois de pin et des [épices.
Les dieux sentirent l'odeur; les dieux sentirent une bonne [odeur.
Les dieux se rassemblèrent comme des mouches sur le sa-[crifice.

Le dieu Bel, le véritable auteur du déluge, se montra fort irrité quand il vit le vaisseau où Hasisadra avait été sauvé. Ea cependant lui conseilla de ne plus détruire les hommes par un déluge, mais de punir les coupables par des bêtes sauvages, la famine ou la peste. Bel se

(1) Le pays de Nitsir était au nord-est de la Babylonie, et correspond à peu près au Kurdistan moderne (Sayce, *Lumière*, etc., p. 45).

laissa fléchir, bénit Hasisadra et sa femme, les éleva au rang des dieux et les fit habiter à l'embouchure des fleuves.

Il est facile de voir, à côté de notables divergences, les nombreux points de contact qui existent entre le document cunéiforme et le récit biblique. Ces ressemblances ne portent pas seulement sur le fond, mais même sur certaines expressions. La parenté entre les deux récits est évidente : ou bien ils dérivent l'un de l'autre ou tous deux proviennent d'une source commune. Le caractère polythéiste du poème chaldéen à lui seul suffit pour montrer qu'il est postérieur au récit de la Bible. D'autre part cependant, le récit cunéiforme est antérieur à la Genèse. Les fragments recueillis par M. G. Smith sont des copies exécutées au VIIe siècle avant notre ère, d'après un texte très ancien qui existait dans Erech, la ville savante de la Chaldée. La date de ce texte n'est pas connue. Mais M. Smith n'hésite pas à le faire remonter au moins 17 siècles avant Jésus-Christ. Il résulte même des gloses explicatives qui existent déjà dans le manuscrit d'Erech, que lui-même est une copie, faite sur un original dont plusieurs termes étaient déjà obscurs à l'époque de cette première transcription, ce qui nous mène à une époque très reculée, au moins à l'an 2000 avant Jésus-Christ (1).

Nous concluons que les deux récits, ne dérivant pas

(1) Vigouroux, *Bible et découv.*, t. I, p. 306. — Le P. V. Scheil a découvert tout récemment un fragment d'un nouveau récit du déluge, plus ancien que celui d'Erech. De la bouche d'un Dieu sortent contre la race humaine, les malédictions suivantes :

Qu'il... anéantisse..
Qu'à l'aurore il fasse pleuvoir l'extermination
Qu'il prolonge, la nuit encore...
Qu'il fasse pleuvoir l'inondation
Il fera monstrueuse la ruine des champs, la ville...
Qu'il vienne dans [un vaisseau]
Pir [napistim] tiendra le gouvernail.....
Adramhasis prit la parole et dit à son seigneur...

l'un de l'autre, « proviennent d'une source commune, qui est la tradition primitive. Les différences entre les deux viennent de ce que, dans le récit de Moïse cette tradition s'est conservée dans son intégrité première, tandis que, dans le document babylonien, elle est défigurée par des altérations mythologiques. Le fait que, de toutes les légendes païennes, c'est précisément la légende babylonienne qui se rapproche le plus de la vérité, s'explique facilement depuis que nous savons avec certitude que Ur des Chaldéens, la patrie d'Abraham, était en Babylonie » (1).

Auteurs a consulter. — Les ouvrages déjà cités de Vigouroux Schrader, Sayce, Lenormant; en outre A. Scholz, *Die Keilinschrifturkunden und die Genesis*, Wurzbourg, 1877; Winckler, *Keilinschiftliches Textbuch zum A. T.*, Leipzig, 1892: Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, Amiens, 1892; Sauveplane, *Une épopée babylonienne, Is-tu-bar-Gilgamès*, Paris, 1894.

*
* *

Les critiques modernes appliquent aussi au récit du déluge leur théorie générale sur la composition du Pentateuque. Ils y distinguent au moins deux sources, l'une élohiste d'origine lévitique, l'autre jahviste, que le rédacteur a assez maladroitement combinées. A les en croire, cette séparation des documents résulte avec évidence des contradictions, des répétitions, du carac-

Le scribe, sorti probablement des écoles de Sippara, a daté exactement sa copie : « mois Tebet, jour 28e, année où Ammizadouga roi construisit le fort Ammizadougaki à l'embouchure de l'Euphrate ». Ammizadouga a régné vers l'an 2000 av. J. C. Le texte étant une copie remonte certainement beaucoup plus haut.

(1) Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, p. 127.

tère particulier de chaque source et surtout de l'emploi des deux noms divins, Élohim et Yahweh (1).

Pour ce dernier point, il suffit de renvoyer à ce qui a été dit page 55 (2). Les répétitions sont naturelles et conformes aux usages des anciens, spécialement des Hébreux, surtout dans un tel récit où l'on veut faire ressortir la grandeur du châtiment divin. D'ailleurs, même la narration élohiste, telle qu'elle est rétablie par la critique, n'est pas exempte de répétitions. Quant aux prétendues contradictions qu'on signale dans la double mention qui est faite des animaux destinés à être sauvés dans l'arche, en réalité, il n'y a pas contradiction, mais plus de précision dans un endroit que dans l'autre (3).

Le récit cunéiforme du déluge est d'une importance

(1) D'après Wellhaussen (Cornill, *Einleitung in das A. T.*, Fribourg, 1892, p. 28), les principaux passages jahvistes sont VI, 1-8; VII, 1-5, 7-10 (avec des remaniements), 12, 16^b; VIII, 2^b-3^a, 6-12, 13^b, 20-22. Les passages lévitiques sont : VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16^a, 18-21, 24; VIII, 1-2^a, 3^b-5, 14-19; IX, 1-17. — Les néocritiques considèrent l'analyse critique du récit du déluge comme « un chef-d'œuvre de science et d'art, un des plus beaux triomphes de la science » (Vigouroux, *Livres Saints*, t. III, p. 481).

(2) Le docteur Schanz écrit à ce sujet : « Le changement des noms divins existe dans toute la Genèse. Dans l'ensemble, il s'explique en ce que Élohim désigne plutôt le Créateur tout puissant, le souverain Seigneur du monde, Yahweh au contraire est le Dieu de l'alliance, le Dieu des Israélites. Grâce à cette explication, on comprend le choix du mot Élohim dans les chapitres VI et VIII, parce que le commencement et la fin de la catastrophe mettent surtout en lumière la toute-puissance de Dieu. Au chapitre VII, le nom de Yahweh est à sa place, puisqu'il s'agit de la préservation de Noé et de sa famille, d'où sortira le peuple de l'alliance... C'est pour la même raison que le nom de Yahweh reparaît dans le récit du sacrifice de Noé (VIII, 20-21) » (*Apologie*, 2e éd., 1893, p. 643).

(3) « L'élohiste (VI, 19-20) raconte qu'il doit entrer dans l'arche *bina de omnibus* « des paires »; le jéhoviste au contraire (VII, 5-3) en fait entrer *septena et septena*, sept couples de chaque espèce. — Les commentateurs catholiques ont depuis longtemps résolu la difficulté. Dans le premier passage, Dieu commanda à Noé de prendre les animaux par paires, deux à deux, sans en déterminer le nombre; δύο δύο, portent les Septante, *terên terên*, traduit la version syriaque, et la Vulgate *bina*. Plus loin, dans le second passage, l'indication est plus précise, le nombre des couples est fixé, il est de sept » (Vigouroux, *Livres Saints*, t. III, p. 492).

décisive contre l'opinion des critiques. Il s'y trouve en effet, bien qu'altérés par le polythéisme, et les répétitions et les traits qu'on prétend être propres à l'élohiste et au jahviste (1). Si donc les critiques étaient logiques, ils admettraient dans la légende chaldéenne autant de sources que dans le récit biblique. Or c'est ce qu'ils ne songent même pas à admettre. Ils doivent donc reconnaître que le récit de la Genèse peut être l'œuvre d'un seul et unique rédacteur. « Quelle que soit l'explication de ce fait [de l'emploi des deux noms divins], la tablette assyrienne nous prouve que les diverses sections du récit de la Genèse ne sont pas des passages parallèles, sans cohésion et sans unité, cousus entre eux bon gré mal gré, longtemps après Moïse, par un rédacteur peu intelligent; ils existaient en effet, ne formant qu'un seul tout, longtemps avant Moïse. Du moins, ne pourra-t-on pas contester que le législateur des Hébreux n'ait pu nous les laisser sous leur forme présente, — et c'est le point principal que nous tenons à faire ressortir, — car il avait incontestablement sous la main tous les éléments de son récit, dans les traditions apportées de Chaldée par Abraham » (2). M. Bickell le premier a montré l'importance des récits cunéiformes de la création et du déluge, en faveur de l'unité de la Genèse (*Zeitschrift für katholische Theologie,* Innsbruck, 1877, p. 128-131). Cet argument est développé

(1) Ainsi, p. ex., VII, 1-5 est d'après les critiques l'ordre divin, rapporté par l'écrivain jahviste et VI, 13-22 est le même ordre, reproduit par l'élohiste. Or la légende cunéiforme contient l'un à côté de l'autre les deux ordres divins. « On trouve dans la légende cunéiforme les passages élohistes : les dimensions, la construction et le goudronnage de l'arche, les approvisionnements pour le temps du déluge, la bienveillance divine pour l'homme sauvé de l'inondation, après la sortie du vaisseau. On y lit également les passages jéhovistes, la mention de la porte du navire fermée et de l'oblation du sacrifice. » — Vigouroux, *La Bible et les déc.* t. I, p. 334.

(2) Vigouroux, *Ib.*, p. 336.

avec preuves à l'appui par M. Vigouroux (*Bible et découvertes*, t. I, p. 333 et s., et surtout *Livres Saints et critique*, t. III, p. 485-491), le P. Flunck (*Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1885, p. 634) et le P. de Hummelauer (*Commentar. in Genesim*, 1895, p. 25-27).

III. — Le déluge et la science..

On croyait autrefois trouver dans la nature des preuves directes de l'existence du déluge biblique. Les couches de gravier, d'argile, de sable et de cailloux roulés, qu'on rencontre entre les terrains tertiaire et quaternaire sur presque tous les points du globe et même à de grandes hauteurs; la formation du *lœss* (1); les *cavernes à ossements* où sont accumulés pêle mêle des débris de squelettes humains et d'ossements d'animaux, des silex taillés et des cailloux roulés; les *blocs erratiques* transportés à des centaines de kilomètres des monts auxquels ils ont été arrachés; ces phénomènes et d'autres du même genre étaient considérés comme des traces du déluge de Noé (2) et des preuves péremptoires en faveur de son existence et de son universalité. On donna même aux dépôts quaternaires le nom de *diluvium*.

Les géologues contemporains ont reconnu qu'une inondation d'environ un an, telle qu'a été le déluge de

(1) « Le *lœss* est une sorte de boue argileuse, assez fortement chargée de calcaire. Sa couleur est le brun clair » (De Lapparent, *Traité de géologie*, 1883, p. 1084).

(2) La majorité des savants de la première moitié de ce siècle partageait ce sentiment. Buckland appelait *reliquiæ diluvianæ* les ossements humains des cavernes; le cardinal Wiseman et de Humbold prétendaient que les blocs erratiques avaient été transportés par les eaux du déluge. Tout récemment encore, un dominicain espagnol, le P. Gonzalez Arintero, tout en admettant l'universalité restreinte à l'humanité, a soutenu que la formation du lœss ne peut s'expliquer que par le déluge biblique (*Revue biblique*, 1892, p. 469).

Noé, n'est pas suffisante pour expliquer ces phénomènes. Les sédiments de gravier et le *lœss* qui atteint quelquefois 400 mètres d'épaisseur, sont l'œuvre d'une longue série d'inondations qui ont rempli presque toute l'époque quaternaire et qui en partie sont très probablement antérieures à l'homme. Les *blocs erratiques* n'étant pas brisés ni arrondis aux angles n'ont pas été *roulés* par les eaux, mais charriés par des glaces flottantes. Les cavernes où se rencontrent des ossements humains ont dû servir d'abri aux hommes lors des grands froids, et les ossements d'animaux proviennent des animaux qui servaient de nourriture à l'homme (1). « Quelles qu'aient été les phases diverses de l'époque quaternaire [au sujet desquelles il règne encore beaucoup d'obscurité], il est évident que *la première et la majeure partie de sa durée* a été marquée, dans les régions accidentées de notre hémisphère, par la grande extension des glaciers; en dehors des montagnes, par l'extrême activité des agents d'érosion et d'alluvionnement. Or ces deux phénomènes ne sont que deux manifestations différentes d'une même cause, qui est l'exagération momentanée des précipitations atmosphériques. Pour substituer aux cours d'eau de nos contrées des fleuves coulant à pleins bords dans des lits larges de plusieurs kilomètres; pour permettre, sur toutes les pentes, un ruissellement capable de donner naissance au lœss; pour garnir les cavernes d'un épais revêtement de stalagmites, il fallait que la pluie

(1) L'homme a recherché l'habitation des cavernes, lorsque « les précipitations atmosphériques étaient devenues beaucoup moins abondantes et que probablement un froid excessif, cause de l'émigration ou de la mort des éléphants et des rhinocéros, obligeait les habitants de l'Europe à chercher un abri dans les cavernes. C'est alors que les silex taillés et les ossements humains s'y sont entassés avec ceux des hyènes dont ces grottes avaient été les repaires et ceux des animaux, rennes, chevaux, etc., que l'homme chassait pour le besoin de sa nourriture » (De Lapparent, *l. c.*, p. 1093).

fût infiniment plus abondante que de nos jours, et cela dans toute la zone qui s'étend depuis le Sahara jusqu'au centre de l'Angleterre, comme depuis la Louisiane jusqu'aux grands lacs américains (1). »

On peut donc conserver le nom de *diluvium* à la période des glaciers, des pluies extraordinaires et des alluvions de l'époque quaternaire. Mais ce diluvium géologique ne saurait plus être identifié avec le déluge de Noé, et « on ne peut pas assurer avec certitude que la géologie confirme d'une manière directe le fait du déluge noachique » (2). Toutefois « si les sciences physiques ne fournissent pas de preuve directe et matérielle du déluge de Noé, elles montrent, du moins, qu'il rentre dans la catégorie des phénomènes qui ont marqué, aux premiers âges de l'humanité, les dernières transformations du globe. Il est donc géologiquement possible et vraisemblable » (3). Et « il serait tout aussi contraire à la science de nier *a priori* toute connexion entre le déluge biblique et le diluvium géologique, qu'il a été autrefois contraire à la prudence d'avancer trop précipitamment que celui-ci était la preuve directe de celui-là » (4).

IV. — L'universalité du déluge de Noé.

Il existe trois opinions relativement à l'universalité du déluge biblique : il a été universel 1° quant à la surface de la terre ; 2° quant aux hommes ; 3° quant au monde patriarcal.

(1) De Lapparent, *ibid.*, p. 1105.
(2) Vigouroux, *Manuel bibl.*, I, n. 322.
(3) Duilhé de Saint-Projet, *Apologie*, etc., p. 495.
(4) Guttler, *Naturforschung und Bibel*, p. 264.

1. L'opinion de l'*universalité absolue* du déluge a été presque unanimement acceptée par les commentateurs anciens (1). Ils prenaient à la rigueur de la lettre les paroles de la Bible : *operti sunt* OMNES *montes sub* UNIVERSO *cœlo* (VII, 19); *aquæ erant super* UNIVERSAM *terram* (VIII, 9), etc., et croyaient que toute la terre, entendue au sens géographique le plus complet, avait été submergée par les eaux et que toutes les espèces d'animaux, volatiles et terrestres, avaient péri, à l'exception de celles qui avaient été recueillies dans l'arche. C'est contre le déluge ainsi entendu qu'ont été soulevées les objections les plus graves, tant au nom de la *zoologie* que de la *physique*.

Dans l'hypothèse de l'universalité absolue du déluge, il faut admettre que toutes les espèces animales actuellement existantes ainsi que celles qui ont péri depuis le déluge, ont trouvé place et nourriture dans l'arche de Noé. Mais si l'on considère la multitude innombrable de ces espèces (2), il est évident que ni les dimensions de l'arche, ni le travail des huit personnes qui s'y trouvaient ne pouvaient suffire à ce but. A cela s'ajoute que les animaux des zones les plus différentes devaient s'accommoder à une température uniforme. Avec l'ours polaire il y aurait eu les lions, les gorilles et les autruches de l'Afrique, etc. — Il faut admettre que tous les animaux qui peuplent le globe sont tous partis d'un endroit unique, le lieu d'arrèt de l'arche, pour se répandre sur toute la surface de la terre. Mais on ne s'explique pas comment des espèces entières auraient

(1) Saint Éphrem et saint Jean Chrysostome ont cru que le déluge n'avait pas atteint le paradis terrestre. On cite comme partisans du déluge restreint à la terre habitée : Théodore de Mopsueste, et l'anonyme grec-syrien qui a écrit *Les questions et réponses aux orthodoxes*, avant la fin du cinquième siècle (Vigouroux, *Man. bibl.*, I, n. 323; Brucker, *Questions actuelles*, p. 311).

(2) *Man. bibl.*, I, n. 324.

passé les mers pour aller dans les îles et les continents de l'Amérique et de l'Océanie. Les naturalistes affirment d'ailleurs qu'il y a une localisation des faunes telle que certaines espèces ne se rencontrent jamais en dehors de certaines zones (1). — Le mélange des eaux de la mer avec l'eau douce qu'aurait amené le déluge universel, rend inexplicable la conservation de beaucoup d'espèces de poissons, que pourtant Noé n'avait pas pris dans l'arche.

Dans le domaine de la *physique*, on ne peut expliquer la provenance de l'immense masse d'eau nécessaire pour couvrir toute la terre. La Bible ne mentionne que des causes naturelles : des pluies torrentielles et l'invasion des eaux de l'abîme. Or la quantité d'eau connue, existant sur le globe, est insuffisante pour produire une inondation telle que les plus hautes montagnes fussent recouvertes. « Lorsqu'on songe qu'un grand nombre de pics des Andes et de l'Himalaya dépassent 8.000 mètres, et que la hauteur du mont Everest atteint 8.840 mètres, tandis que la profondeur moyenne des Océans n'est, d'après Murray, que d'environ 4.000 mètres, on est forcé de conclure qu'on n'obtient pas ainsi, à beaucoup près, la quantité d'eau suffisante pour la submersion supposée » (2). Une pluie torrentielle d'une si longue durée, se produisant simultanément dans toutes les régions du globe, est également contraire à toutes les lois physiques du refroidissement et de la pression de l'atmosphère (3).

Ce ne sont là que quelques-unes des difficultés soulevées contre l'universalité géographique du déluge. Pour parer à ces objections, les partisans de cette opinion n'ont qu'un moyen, c'est de recourir à « une série sans

(1) Zahm, *Bible, Science et Foi*, p. 117.
(2) Zahm, *Bible, Science et Foi*, p. 120.
(3) Vigouroux, *Man. bibl.*, I, n. 325, 1°.

fin de miracles les plus étonnants, dont cependant l'Écriture, qui a soin de rappeler si souvent le souvenir des merveilles du Seigneur, ne dit pas un mot » (1). Il est encore à observer que « les principes les plus clairs et les plus solides d'une véritable philosophie et théologie chrétienne, ainsi que les recommandations les plus pressantes des plus grands docteurs de l'Église, nous interdisent d'en appeler inconsidérément à l'intervention miraculeuse de Dieu » (2).

2. L'opinion qui prévaut aujourd'hui rejette l'universalité géographique et zoologique du déluge pour ne plus admettre que l'universalité *anthropologique*. En d'autres termes, le déluge ne s'est pas étendu à toute la terre et n'a pas détruit tous les animaux qui étaient en dehors de l'arche, mais il a été restreint à la partie du globe habitée par les hommes, de telle sorte que tout le genre humain, sauf la famille de Noé, a péri.

Le texte sacré ne s'oppose pas à ce que le déluge soit restreint à une partie de la terre. Les expressions générales : *toute* chair qui a vie *sous le ciel, tout* ce qui est sur la terre » (3) et « *toutes* les hautes montagnes qui sont *sous le ciel entier* » (4), doivent être interprétées d'après le génie propre des langues orientales. Les Orientaux aiment l'hyperbole, même dans les récits historiques (5). Rien n'est plus fréquent dans l'Écriture, surtout dans l'Ancien Testament (6). Il n'est donc même pas nécessaire de rappeler que les mots *erets*, *adamah*, traduits dans la Vulgate par *terra*, peuvent

(1) Breitung, S. J., *Zur Orientirung in der Sündflutfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1887, p. 641.
(2) Breitung, *ibid.*
(3) *Gen.* VI, 17; cfr. VI, 7, 13; VII, 21-23.
(4) *Ibid.* VII, 19.
(5) « Scripturae mos est ita loqui de parte tanquam de toto » (S. Augustin, *Epist. ad Paulin.*, CXLIX. Cfr. Zahm., *l. c.*, p. 126).
(6) *Deut.* II, 25; *Gen.* XLI, 54, 57; III *Reg.* IV, 34; *Soph.* I, 21; *Act.* II, 5.

aussi avoir le sens de *région*, de *pays*, et que le sens de ces mots ainsi limité, restreint de même les autres expressions : *universa caro, omnis substantia, omnes montes.*

Il faut aussi tenir compte du *caractère du récit biblique*. L'analogie de ce récit avec les traditions des peuples, surtout des Babyloniens, prouve que, même avant la dispersion des peuples à Sennaar, il existait une tradition commune concernant le déluge, qui dérivait des témoins immédiats eux-mêmes. C'est ce que confirme la narration vivante et détaillée de l'auteur inspiré (voir surtout VIII, 3-11). Ce récit, bien qu'inspiré, n'est donc pas, dans sa source première, le fruit d'une révélation divine manifestant un fait inconnu, mais résulte des observations personnelles de celui qui en est le premier auteur. Il suit de là que les expressions : *toute* la terre, *tout* le ciel, etc., doivent être entendues dans le sens restreint où les entendaient Noé et ses premiers descendants, « c'est-à-dire qu'elles s'appliquent seulement à la terre connue alors de Noé et des Hébreux, aux montagnes qu'ils avaient vues, aux animaux qui leur étaient familiers » (1).

« Malgré les apparences contraires, ce système (universalité restreinte à la terre habitée), n'est donc point

(1) Vigouroux, *Manuel*, I, n. 323, II. « Si quelqu'un, dit le P. Pianciani, avait parlé de tous les animaux, avant la découverte de l'Amérique, et de toutes les étoiles, avant l'invention du télescope, nous comprendrions immédiatement que ses paroles ne se rapportent pas aux animaux qui se trouvent seulement en Amérique, ni aux étoiles qui ne peuvent être perçues à l'œil nu. Les expressions dont se sert un auteur doivent être entendues dans le sens de cet auteur; il en résulte qu'elles ont un sens plus ou moins large selon la connaissance plus ou moins étendue de celui qui parle. Sur les lèvres du narrateur noachide, l'expression *omnis terra*, de même chez les Romains la formule *orbis terrarum* et chez les Grecs le terme ἡ οἰκουμένη désignaient toute l'étendue de la terre dans la mesure où elle était connue à chacun d'eux » (*Civiltà cattolica*, septembre 1862, p. 32. Cfr. Hummelauer, *Com. in Gen.*, p. 228).

en contradiction avec le texte inspiré » (1). Il n'est pas davantage opposé à la tradition ; car de l'avis de presque tous les théologiens et exégètes modernes, le sentiment des Pères et des docteurs qui croyaient à l'universalité absolue du déluge ne réunit pas toutes les conditions requises pour constituer une règle d'interprétation infaillible et obligatoire du texte biblique (2).

En résumé, ni l'exégèse, ni la théologie ne s'opposent à ce qu'on restreigne le déluge à une partie de la terre ; la science, d'autre part, exige cette limitation. Voilà pourquoi « il existe à peine encore un doute sur ce sujet. On ne peut plus maintenir l'interprétation servile de la lettre et fermer les yeux à toute autre lumière » (3).

3. Une troisième opinion, plus large encore, naquit bientôt de la seconde. De l'avis de plusieurs catholiques, le déluge non seulement n'a pas recouvert la terre entière, mais très probablement n'a même pas atteint tous les hommes. Il y eut des peuples répandus loin des pays ravagés par le déluge biblique. Noé et sa famille n'ont donc pas été seuls préservés.

Cette hypothèse a d'ardents défenseurs en France, en Belgique et en Angleterre, et a soulevé une très vive controverse (4).

(1) Vigouroux, *l. c.*

(2) V. Encycl. *Providentissimus*, p. XXXI. — Le P. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 233, cite les auteurs modernes qui sont partisans de la restriction du déluge à une partie du globe : Marcel de Serres, Maupied, de Bonald, Sorignet, Godefroy, Pianciani, Reusch, Zchokke, Veith, Hettinger, Bellynck, Lambert, Glaire, Schouppe, Vigouroux, Lorinser, Rault, Crelier, Brucker. On pourrait en ajouter beaucoup d'autres.

(3) Schanz, *Apologie*, 2e éd., p. 651.

(4) L'un des premiers qui avança la théorie de la non-universalité du déluge par rapport à l'homme, fut le dominicain Hieronymus ab Oleastro. *Comment. in Pentateuch.*, Lugd., 1588. Partagée par Cuvier et de Quatrefages, cette hypothèse fut surtout défendue par Schœbel, *De l'universalité du déluge*, Paris, 1856; *Annales de philosoph. chrét.*, 1876, p. 422. En 1866 d'Omalius d'Halloy s'en fit le champion dans un discours prononcé devant la section des sciences de l'Académie de Belgique. En Allemagne, elle fut soutenue par le Dr A. Scholz, *Die Keilschrift-Urkun-*

La négation de l'universalité anthropologique du déluge s'appuie sur les mêmes raisons que la négation de l'universalité géographique. Elle n'en est même, au dire de ses partisans, que la conséquence logique et nécessaire. Se plaçant d'abord sur le terrain de l'exégèse, ils raisonnent ainsi : Si les expressions générales, *omnis terra, omnis caro*, peuvent s'entendre dans un sens restreint, l'expression *universi homines* peut être interprétée de même. Rien dans le contexte ne s'oppose à cette restriction. Les termes du chapitre VI[e] (1-7) qui décrivent la corruption générale, cause du déluge, peuvent, eux aussi, être expliqués avec les mêmes restrictions. Mais, toujours au dire des partisans de cette opinion, on peut aller plus loin. Le but de la Bible et spécialement de la Genèse, montre que ces expressions générales, non seulement *peuvent*, mais *doivent* être limitées. La Bible n'est pas l'histoire du monde, mais seulement du peuple de Dieu. Dans le récit du déluge, elle a perdu de vue les autres hommes qui n'ont pas de rapport avec l'histoire de la rédemption. Aux yeux de l'auteur sacré, les « fils de Dieu », descendants de Seth, et les « filles des hommes », c'est-à-dire des nations au milieu desquelles vivaient les patriarches, constituaient tous les hommes, *universi homines*, dont Dieu décréta la destruction. « Toute la terre est corrompue, si le monde pa-

den und die Genesis, Wurzbourg, 1877. Le travail le plus complet et le meilleur à tous égards est celui de l'abbé Motais, prêtre de l'Oratoire de Rennes, *Le Déluge biblique devant la Foi, l'Écriture et la Science*, Paris, 1885. L'abbé Robert, son disciple, s'est fait le défenseur de la même thèse : *La Non-universalité du déluge* (1887), et *Encore la non-universalité du déluge* (1887). Parmi les ouvrages plus récents, signalons : Zeeboock, *Les Sciences modernes en regard de la Genèse de Moïse*, Bruxelles, 1892 ; R. de Girard, *Le Déluge devant la critique historique*, Fribourg (Suisse), 1893 ; Zahm, *Bible, Science et Foi*, traduit par l'abbé Flageolet, Paris, 1895. Il y aurait encore à citer un grand nombre d'articles de revues, dans le même sens. Pour l'énumération complète, voir le P. de Hummelauer, *l. c.*, p. 245, etc.

triarcal est gâté » (1). — Ils invoquent encore en leur faveur certains passages bibliques, notamment celui du livre des *Nombres*, XXIV, 20-21, où Amalec est dit le plus ancien des peuples et où les « fils de Caïn » seraient mis en opposition avec les « fils de Seth ». On signale aussi l'âge de Mathusalem qui, d'après la chronologie des Septante, a survécu quatorze ans au déluge (2).

Les défenseurs de l'universalité anthropologique opposent : 1° la manière dont les Livres saints, postérieurs à la Genèse, parlent du déluge (3); 2° le consentement unanime des Pères; 3° le caractère typique de l'arche, symbole de la vérité : *Extra Ecclesiam nulla salus* (4); 4° enfin l'universalité des traditions des peuples concernant le déluge (5).

Les non-universalistes essaient d'infirmer la première objection en disant que ces passages n'ont pas pour but de déterminer quelle fut l'extension du cataclysme : ils n'en parlent que par manière d'allusion; ils doivent par conséquent être interprétés d'après le récit de la Genèse et non pas *vice versa*. D'ailleurs les expressions qui s'y trouvent ne sont pas plus fortes que celles de la Genèse.

A l'objection tirée du *consentement des Pères*, ils répondent en mettant en doute qu'il s'agisse ici d'une question de foi ou de mœurs, où le consentement des Pères soit une règle d'interprétation infaillible. Il t indifférent à la foi et aux mœurs, disent-ils, qu'il y ait

(1) Motais, *l. c.*, p. 298.
(2) *Gen.* V, 27.
(3) *Eccli.* XLIV, 18; *Matth.* XXIV, 37; I *Pet.* III, 20; II *Pet.* II, 4-9; III, 6.
(4) *Catechism. concil. Trident.*, p. I, c. 10, n. 20.
(5) Les principaux auteurs qui font valoir ces arguments sont : Brucker, S. J., *Questions actuelles*, Paris, 1895, p. 254-303; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 8e édit. (1892), p. 585; Moigno, *Les Splendeurs de la foi*, III, Paris, 1877; Gonzalez Arintero, O. P., *El diluvio universal demostrado por la geologia*, Vergara, 1891; T. J. Lamy, dans *La Controverse*, 1883; J.-B. Jaugey, dans la même revue, 1885-1886; Rambouillet, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai 1886.

eu des hommes en dehors des régions ravagées par le déluge. Le dogme n'est pas intéressé à ce que Noé soit le second ancêtre du genre humain : il suffit de maintenir l'unité du genre humain, qui n'est pas mise en question ici.

Quant au *caractère typique de l'arche*, il ne prouve pas davantage l'universalité du déluge. L'arche ne cesse pas d'être la figure de l'Église, si, *dans la région submergée par le déluge*, elle a été l'unique moyen de salut. Tel était du reste le sens premier de la formule : *Hors de l'Église pas de salut*. Pour ceux qui ont connu l'Église et n'y sont pas entrés, pas de salut, disaient les Pères. D'ailleurs, les rapports entre le type et l'antitype ne sont pas nécessairement ceux d'une ressemblance parfaite, puisque pour figurer l'origine divine et l'éternité du sacerdoce de Jésus-Christ, il suffit du *silence* que garde l'Écriture sur la généalogie, la naissance et la mort de Melchisédech (1).

La quatrième objection est moins sérieuse, car il est reconnu que la race nègre, soit en Afrique, soit en Océanie, n'a aucun souvenir du déluge (2).

Les non-universalistes, qui sur le terrain théologique et exégétique gardent plutôt la défensive, prennent l'offensive sur le terrain *scientifique*. L'ethnologie et la linguistique réclament pour la formation des races et des langues si diverses, dont l'existence est constatée plus de 4.000 ans avant J.-C., un laps de temps beaucoup

(1) *Heb.* VII, 3. V. plus loin, ch. XII, II.

(2) M. de Girard va jusqu'à dire que les trois quarts de l'humanité n'ont pas de tradition « aborigène » sur le déluge : les nègres n'en ont aucune, celle de la race jaune (Chinois) se rapporte à un événement local ou est importée, celle des races américaines est douteuse, celle des Indiens est probablement empruntée aux Chaldéens, de même celle des Grecs. Et il conclut : « La seule race chez laquelle la tradition du déluge fasse corps avec les idées religieuses est la race sémitique, du moins dans ses rameaux septentrionaux, Assyro-Babyloniens, Syriens et Hébreux » (*Le Déluge devant la critique historique*, p. 203.)

plus considérable que celui qui s'est écoulé depuis le déluge. La paléontologie prétend qu'au moment du déluge, l'homme était déjà répandu partout, en Europe, en Asie, peut-être en Amérique, comme l'attestent les débris fossiles de l'homme et de son industrie.

4. Conclusion. Les sciences dont le témoignage vient d'être invoqué contre l'universalité anthropologique du déluge, n'ont pas encore dit leur dernier mot sur cette question; et il y a dans leurs affirmations bien des hypothèses incertaines. On peut d'ailleurs satisfaire leurs légitimes exigences en reculant de plusieurs milliers d'années la date traditionnelle du déluge (1). On ne saurait donc affirmer que la science, dans son état actuel, nous contraint à adopter le sentiment qui restreint le déluge à une partie de l'humanité. D'autre part, la théologie ne nous oblige pas non plus à repousser ce sentiment.

La question reste donc ouverte (2). Pour la résoudre, il faudrait déterminer avec précision quelle a été, au moment du déluge, la diffusion de l'humanité et quelle a été l'étendue des régions ravagées par le déluge. C'est à la science qu'il appartient en première ligne de répondre à cette question de fait. Il est possible toutefois que les sources de la révélation contiennent aussi les éléments de la solution et que l'Église porte un jour une décision sur ce sujet. En toute hypothèse, tant que la science ne s'écartera pas de ses principes et de sa méthode propres,

(1) Voir plus loin la *Chronologie des temps primitifs*, ch. IX.

(2) Cette manière de voir est partagée par un grand nombre d'exégètes modernes : Bellynck, S. J., *Études religieuses*, 1868, p. 578; Desaulx, S. J., *Les derniers écrits philosophiques de M. Tyndall*, Paris, 1877; Brunengo, S. J., *L'impero di Babilonia e di Ninive*, Prato, 1885; Rault, *Cours élémentaire d'Écriture Sainte*, Paris, 1882; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie* etc., 4e édit., p. 515; Card. Meignan, *De l'Eden à Moïse*, Paris, 1895, p. 234 et s.; Card. Gonzalez, *Revue biblique*, 1892, p. 470; Hummelauer, S. J. *Com. in Gen.*, p. 235 et s.; Mangenot, art. *Déluge* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1356

jamais elle ne sera en contradiction avec la foi. Ou bien elle reconnaîtra qu'elle est incapable de résoudre le problème, ou bien elle arrivera à un résultat qui concordera avec la révélation ou qui ne la touchera en aucun point (1). Dans l'état actuel de la controverse, c'est l'opinion la plus large qui paraît avoir gagné en probabilité.

(1) Encycl. *Providentissimus*, p. XXXIX et XLV.

CHAPITRE VIII

LES DESCENDANTS DE NOÉ

I. — La malédiction et les bénédictions de Noé (*Gen.* IX, 18-27.)

Même dans le petit groupe de personnes sorties de l'arche de Noé, les deux partis du bien et du mal étaient représentés. Cham, le second fils de Noé, était dépravé. Un jour, il commit contre son père une irrévérence grave, tandis que ses frères Sem et Japhet remplirent à son égard les devoirs de la piété filiale. A cette occasion, Noé prononça, sous l'action du Saint-Esprit, une prophétie de malédiction et de bénédictions sur ses fils et leurs descendants.

Cham est maudit et exclu de la bénédiction paternelle.

Maudit soit Chanaan,
Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères.

Pourquoi Noé ne maudit-il pas Cham, mais Chanaan, son fils? Noé avait probablement vu en Chanaan une image trop fidèle de son vicieux père, et en le maudissant, il atteint Cham lui-même, car un père se trouve plus sévèrement châtié par les souffrances de son fils que par les siennes propres (1). Éclairé d'ailleurs par

(1) « Pater in filio et filius in patre redarguuntur, habentes stultitiae, nequitiae, impietatis quoque commune consortium » (S. Ambroise, *Lib.*

la lumière d'en haut, Noé savait que la conduite de la postérité de Cham reproduirait celle de leur père, voilà pourquoi il ne maudit pas seulement Cham, mais sa descendance, personnifiée en Chanaan. Ce nom désignait aussi le pays qui plus tard s'appellera Chanaan, dont les habitants, descendants de Cham et héritiers de ses vices, seront asservis par les Israélites, descendants de Sem et héritiers de sa bénédiction. La malédiction de Noé est ainsi le premier titre qui confère aux Israélites le droit de conquête sur les Chananéens.

Noé bénit Sem en disant :

> Béni (soit) Yahweh, le Dieu de Sem!

Au lieu de bénir son fils aîné, Noé adresse à Dieu des actions de grâces : c'est parce qu'il voit dans l'avenir les bienfaits que Dieu accordera à Sem et à sa postérité et il l'en remercie. Ces bienfaits sont indiqués par l'appellation : *Yahweh, Dieu de Sem*. Elle signifie que Yahweh sera à un titre spécial le Dieu de Sem; de même que plus tard il s'appellera Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, parce qu'il contractera avec eux une alliance solennelle.

Japhet aussi est béni :

> Que Dieu dilate Japhet.
> Qu'il habite dans les tentes de Sem.

Japhet signifiant *se dilater*, Noé tire de ce nom providentiel la prédiction que Dieu multipliera ses descendants d'une manière prodigieuse et leur donnera de

de Noe, c. 30). — La tradition rabbinique suppose que Chanaan avait participé à la faute de son père en l'avertissant de l'état dans lequel il avait trouvé Noé. Elle s'appuie sur les paroles de l'Écriture : « Noé ayant appris ce qu'avait fait *son fils le jeune* », expression qu'on applique à Chanaan, *le plus jeune* fils de Noé, puisqu'il en était le petit-fils. Mais cette expression est suffisamment justifiée par le fait que Cham était plus jeune que Sem.

vastes territoires. Mais Japhet participe aussi à la bénédiction de Sem. Les mots : *il habitera dans les tentes de Sem*, ne s'appliquent pas tant aux conquêtes que les Japhétites pourront faire sur les Sémites, qu'aux richesses spirituelles que les fils de Japhet recevront de ceux de Sem. Suivant l'explication du Targum de Ps. Jonathas, « les Japhétites iront à l'école de Sem », c'est-à-dire apprendront la vraie religion de la race de Sem (1).

II. — La table ethnographique (*Gen.* x)

Le récit biblique, après la mention de la mort de Noé, renferme un document de la plus haute importance (2), la table des peuples, qui retrace l'origine des peuples qui ont joué le plus grand rôle dans l'histoire. Ce document est avant tout ethnographique. Les dénominations qu'il renferme sont presque exclusivement des noms de peuples (3), et la forme d'arbre généalo-

(1) La bénédiction de Noé est la seconde prophétie messianique. Elle marque un progrès notable sur le Protévangile. Bien que conçue en termes vagues et obscurs, elle prédit de quelle race sortira le vainqueur de Satan, promis au paradis terrestre. Ce vainqueur sera de la lignée de Sem et non de celle de Japhet; mais les biens messianiques passeront des Sémites aux Japhétites. V. Card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 258 et s.

(2) M. Lenormant dit : « C'est le document le plus ancien, le plus précieux et le plus complet sur la distribution des peuples dans le monde de la haute antiquité » (*Histoire ancienne*, 1869, p. 96).

(3) Plusieurs noms, il est vrai, sont des noms de personnes, par exemple ceux des trois fils de Noé, de Chanaan, Nemrod, He .er, Phaleg et Jectan. Mais les noms pluriels (Ludim, Philistiim), de même que les formes ethnographiques (Hethæus, Jebusæus, etc.) désignent manifestement des peuples. D'autres dénominations sont des noms de pays (Mezraïm, Phetrusim) ou même de villes (par exemple Sidon). Plusieurs noms de personnes sont devenus des noms de peuples, par exemple Chanaan.

gique indique évidemment l'intention de retracer l'origine et les relations de parenté des peuples qui y sont mentionnés. Mais ce but principal n'est peut-être pas exclusif. L'auteur a pu tenir compte aussi de la position géographique et associer des peuples qui, bien que d'origine différente, occupaient le même pays (1).

Quoi qu'il en soit, ce document n'est pas une liste complète de *tous* les peuples de la terre, ni de *tous* les peuples issus des fils de Noé; elle se borne à la race blanche et dans celle-ci aux peuples qu'il importait aux Hébreux de connaître (2). Le monde que décrit ce document « est borné au nord par la mer Noire et par les montagnes de l'Arménie; à l'est, il ne s'étend guère au delà des rives du Tigre; au sud, il atteint le golfe Persique, englobe l'Arabie et la mer Rouge et atteint l'Abyssinie, en passant par l'Égypte; à l'ouest, il comprend les îles orientales de la Méditerranée » (3). Les Japhétites occupent les contrées du nord et de l'est : l'Asie Mineure et les côtes de la Méditerranée; les Cha-

(1) De là vient, d'après quelques-uns, que les Élamites, qui ne seraient pas tous Sémites, sont néanmoins classés avec les Assyriens sémites, et que les Phéniciens de Chanaan, qui parlent la même langue que les Hébreux, sont associés avec les Égyptiens.

(2) On ne saurait alléguer l'ignorance de l'auteur de la Genèse comme motif du silence qu'il garde sur les races jaune, rouge et noire. Ces dernières du moins devaient être bien connues de Moïse, puisque l'on trouve des nègres représentés sur des monuments égyptiens du XII[e] ou XIII[e] siècle avant notre ère. Il y a d'ailleurs d'autres peuples dont parle le Pentateuque, et qui ne figurent pas dans cette liste, par exemple les Amalécites, les Quénites, les habitants primitifs de la Palestine (Rephaïm, Enacim, etc.).

Pour expliquer l'origine des races et des peuples qui ne sont pas mentionnés ici, plusieurs hypothèses peuvent être faites. Les partisans du déluge restreint à une portion de l'humanité les font descendre de Caïn ou d'autres enfants d'Adam. Les partisans de l'universalité anthropologique du déluge font dériver ces races 1° *d'autres fils que Noé* put avoir après le déluge, 2° *d'autres enfants de Sem, Cham et Japhet* que la Bible ne nomme qu'implicitement (XI, 11), ou enfin 3° *de petits-fils de Sem, Cham et Japhet* qui se séparèrent entre le déluge et la dispersion des peuples dans la plaine de Sennaar.

(3) Vigouroux, *Livres Saints*, t. III, p. 505.

mites sont principalement en Afrique et les Sémites restent dans les environs de Sennaar.

En ce qui concerne les détails de cette liste généalogique, on s'accorde généralement, surtout depuis les découvertes récentes de l'égyptologie et de l'assyriologie, à en reconnaître l'exactitude. Il reste cependant encore des points obscurs et des noms difficiles à identifier.

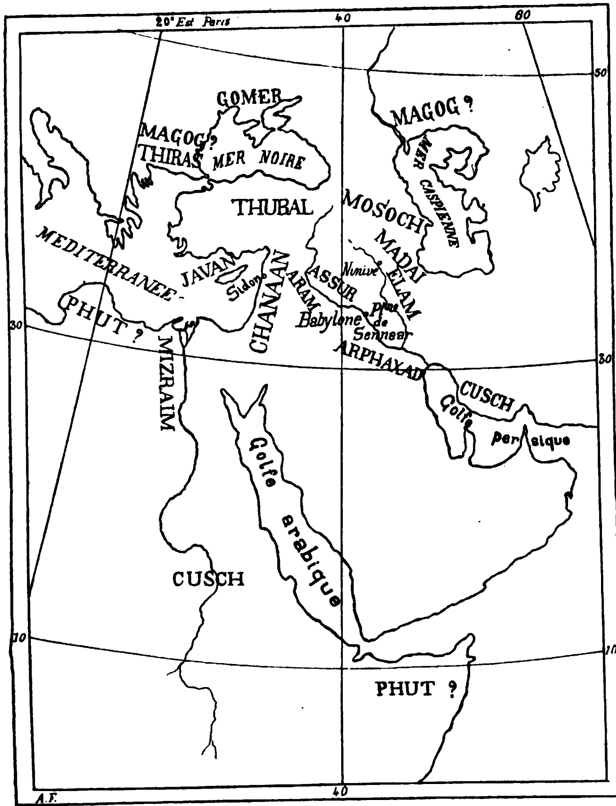
Japhétites. — *Gomer,* le fils de Japhet, représente les Gimirrai des inscriptions cunéiformes, les Cimmériens des écrivains classiques (1). *Madai* sont les Mèdes. Ce titre est donné par les Assyriens aux nombreuses tribus qui résident à l'est du Kurdistan (2). *Javan* est le mot grec Ἰάων, « Ionien », il est généralement appliqué à l'île de Chypre, qui est appelée « l'île de Yavnan » ou des Ioniens dans les monuments assyriens.

Tubal et *Mosoch* (Meschek) sont aussi fréquemment associés dans les inscriptions assyriennes que dans la Bible. Les Tubal ou Tibaréniens étaient répandus sur la partie sud-est de la Cappadoce, tandis que les *Moschi* les joignaient au nord et à l'ouest. *Magog* et *Thiras* sont moins connus; ce sont peut-être les Scythes et les Thraces.

Chamites. — *Kusch* et *Mitsraim* désignent l'Éthiopie (la Nubie actuelle) et l'Égypte. Mitsraïm (au duel) veut dire « les deux Matsors », c'est-à-dire la haute et basse Égypte; Matsor signifie « muraille ». *Phut* semble être l'égyptien Punt sur la côte de Somali. *Chanaan* signifie

(1) On a conjecturé que de Gomer étaient aussi issus les Cimbres ou Kimris, les Celtes, les Galates, les Gaulois; et que de là venait le nom de la Crimée.

(2) Des Mèdes sont sortis plus tard les Hindous et les Perses. Hérodote dit que les Aryens (Ἄριοι) sont les mêmes peuples que les Mèdes. La linguistique confirme cette parenté des Mèdes avec les autres peuples indo-germaniques. V. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes.* Paris, 1883.



20° Est Paris
40
60
50
30
10
GOMER
MAGOG ?
MAGOG ?
THIRAS
MER NOIRE
MER CASPIENNE
THUBAL
MOSOCH
MADAI
ELAM
MEDITERRANEE
JAVAN
Sidon
CHANAAN
ARAM
ASSUR
Ninive
Babylone
Pine de Sennear
PHUT ?
MIZRAIM
ARPHAXAD
CUSCH
Golfe persique
Golfe arabique
CUSCH
PHUT ?
A.F.

les « basses terres » et fut primitivement le nom de la côte sur laquelle se bâtirent les grandes villes de la Phénicie. *Sidon,* « la ville du pêcheur », est la plus ancienne des villes chananéennes ou phéniciennes (1).

Aux versets 8-12, la généalogie est un instant interrompue par l'histoire de *Nemrod,* descendant de Cousch. D'après le récit assez obscur de la Bible, Nemrod a été « chasseur » et conquérant. Il a fondé le plus ancien empire formé de la tétrapole : Babylone, Arach, Achad et Chalanné, dans la plaine de Sennaar. De là, il alla à Assur, bâtit Ninive, Rehobot Ir, Chalé (héb. *Kalaḥ*) et Resen (2).

Assur, était à l'origine le nom d'une ville sur lès bords du Tigre, dont les ruines sont connues aujourd'hui sous le nom de Kalah-Schergat. Son nom est d'origine accadienne et signifie « bord de rivière (3). » La ville fut pendant longtemps la capitale du district qui fut d'après elle appelé Assyrie; mais elle fut supplantée par Kalhu, puis par Ninua ou Ninive. *Ninive* est située en face de la vie actuelle de Mossoul. *Kalḥu* (Chalé) est

(1) La Bible ne commet pas d'erreur en rangeant les Phéniciens et les Chananéens parmi les Chamites, bien qu'ils aient parlé un idiome purement sémitique, différent à peine de l'hébreu. Il est reconnu aujourd'hui que les Phéniciens sont apparentés aux Égyptiens et sont venus primitivement de pays couschites, C'est plus tard qu'ils se sont mêlés aux Sémites et ont fini par être absorbés par eux. V. Vigouroux, *Livres Saints*, etc., III, p. 507. Cependant plusieurs philologues, tels que Brugsch, Paul de Lagarde, Fr. Hommel, regardent l'ancien égyptien comme une langue sémitique. Hommel, *Der babylonische Ursprung der ægyptischen Kultur*, München, 1892, p. 46.

(2) « Tous les savants, dit M. Fr. Lenormant (*l. c.*, p. 99), sont aujourd'hui d'accord pour reconnaître que les bords du Tigre, la Perse méridionale..., ont été peuplés par la famille de Kousch (l'aïeul de Nemrod) avant d'être occupés par les descendants de Sem et par les Aryas, issus de la famille de Japhet... Les Chamites fondèrent les plus antiques monarchies... Les empires fondés par les Chamites se trouvèrent bientôt en contact avec les deux autres races. qui entrèrent en lutte avec eux, les vainquirent et s'emparèrent des pays qu'ils occupaient. Les Sémites les remplacèrent dans la Chaldée, dans l'Assyrie, dans la Palestine et dans l'Arabie. »

(3) Sayce, *op. c.*, p. 57.

située à quelques milles au sud de Ninive, sur le site appelé aujourd'hui Nimrûd.

SÉMITES. — Le nom d'*Élam* a reçu sa première explication du déchiffrement des textes assyriens (il signifie : haut). C'était le nom de la région montagneuse à l'est de la Babylonie, dont Schuschan ou Suse fut à une époque la capitale (1). *Assur*, qui était à l'origine le nom d'une ville (v. 11), désigne ici l'empire assyrien. L'origine sémitique des Assyriens, généralement contestée jusque vers le milieu de ce siècle (2), est abondamment prouvée par la langue et par les caractères physiologiques des Assyriens représentés sur les bas-reliefs anciens (3).

Il résulte clairement du contexte qu'*Arphaxad* (héb. *Arpakeschad*) signifie la Chaldée (car on ne s'expliquerait pas l'omission des Chaldéens ou Babyloniens dans cette liste des peuples). Cette conclusion est vérifiée par le fait que la finale de ce nom est le singulier de *Kaschdîm* « Chaldéens ». *Héber* par son fils Phaleg est le père des Hébreux. Les nombreux descendants de *Jectan*, autre fils de Héber, représentent les tribus de l'Arabie méridionale. *Aram*, frère d'Arphaxad, représente les Araméens d'Aram, ou les « hauteurs » qui renfermaient la plus grande partie de la Mésopotamie et de la Syrie. *Lud* paraît être une mauvaise leçon. En tout cas la Lydie n'a rien à voir avec les peuples d'Élam, d'Assyrie et d'Aram.

(1) La langue *susiane*, telle qu'elle est connue par les inscriptions, n'est pas sémitique, mais ressemble à celle des Mèdes. Néanmoins de nombreuses localités répandues dans toute la Susiane portaient des noms sémitiques; il est donc probable que les Élamites primitifs étaient sémites (Hummelauer, *Comm. in Genes.*, p. 329).

(2) En particulier par Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1858.

(3) *Dict. de la Bible*, art. *Assyrie*.

III. — La confusion des langues et la dispersion des peuples.

Le chapitre onzième de la Genèse rapporte un événement qui donne une triste idée des sentiments religieux des descendants de Noé. « Toute la terre n'avait qu'une langue et les mêmes mots (1). Et lorsqu'ils partirent de l'Orient, ils trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar et ils y habitèrent ». Sennaar désigne certainement la Babylonie (*Gen.* X, 10, et *Dan.* I, 1). Ce mot est très probablement identique avec le mot *Sumir* ou *Singir* qui, dans les inscriptions cunéiformes, est ordinairement joint à celui d'Akkad, pour désigner la Babylonie (2). Cette plaine très fertile plut aux envahisseurs, qui, venant sans doute de l'Arménie, descendaient des monts Gordiens. Mais comme elle est toute formée de terrains d'alluvions et dépourvue de pierre, « ils se dirent les uns aux autres : « Allons, faisons des briques et cuisons-les au feu » ; et ils se servirent de briques en guise de pierres et de bitume en guise de ciment ». Les vieux monuments de la Babylonie confirment plei-

(1) Les commentateurs ne s'accordent pas pour l'interprétation des deux mots *saphah* (labium) et *debarim* (sermones). V. Hummelauer, *Comment. in Gen.*, p. 305 et s.

(2) Akkad semble désigner la partie septentrionale et Sumir la partie méridionale du pays. Les rois chaldéens (sémites) aimaient à s'intituler *rois de Sumir et d'Akkad.*

Les inscriptions cunéiformes appartiennent à deux idiomes différents, l'un à flexion du groupe sémitique, le babylonien proprement dit, l'autre agglutinant, qu'on nomme akkadien, sumérien ou encore protochaldéen. Les plus anciens textes sont rédigés en ce second idiome. On n'est pas encore fixé sur le vrai caractère ni sur l'origine de cette langue. Elle semble provenir d'une peuplade non sémite qui aurait habité la Babylonie avant les Chaldéens. Peut-être faut-il identifier cette population primitive avec les Chamites, qui sous la conduite de Nemrod, fils de Kousch, ont fondé le premier empire dans la terre de Sennaar (*Gen.* X, 10).

nement ce langage de la Bible. Au lieu de la pierre et du marbre qui leur manquaient, les Babyloniens utilisaient l'argile, dont ils faisaient des briques soit cuites au feu, soit seulement séchées au soleil. Le naphte et le bitume se trouvent sur les bords de l'Euphrate (1). « Et ils dirent encore : Allons, bâtissons une ville, avec une tour dont le faîte aille jusqu'aux cieux, ainsi nous ferons-nous un nom, de crainte (2) que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre ». Leur dessein était donc d'empêcher leur dispersion, et ils veulent le réaliser par un double moyen : la construction de la ville avec sa tour colossale, et la célébrité de leur nom. Ils voulaient donc se créer un centre de ralliement, une ville qui, par sa gloire et ses monuments, attirerait toujours ceux qui s'en seraient éloignés. Peut-être cette tour était-elle encore destinée, comme toutes les pyramides babyloniennes, à être un temple. De la sorte, la ville devait être un centre politique et religieux. En tout cas, le projet était impie et renfermait une sorte de défi que l'orgueil humain portait à Dieu. Car « Yahweh descendit... et se dit : « Voici, c'est [encore] un peuple unique, avec une seule langue pour eux tous; allons, descendons, confondons leur langage, de sorte qu'ils n'entendent plus la langue l'un de l'autre ». Et Yahweh les dispersa de là sur la face de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. »

Pendant longtemps on a cru que c'était le genre humain tout entier qui s'était réuni dans la plaine de Sennaar. « Aujourd'hui, l'exégèse admet volontiers qu'il n'y avait là que la descendance de Sem, sinon dans sa totalité, au moins dans sa majeure partie » (3). Le con-

(1) *Dictionnaire de la Bible*, art. *Babylone*.

(2) La Vulgate a traduit l'hébreu פן qui signifie *ne* par *antequam*.

(3) Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, t. III, p. 508.

texte et l'ensemble du récit favorisent cette interprétation (1). L'auteur de la Genèse, conformément au plan suivi dès le principe, a éliminé de son récit toute la portion de l'humanité qui n'a plus de rapport direct avec l'histoire de la Rédemption. Pour lui l'humanité est restreinte à la branche qui est dépositaire de la promesse divine. L'orgueilleuse présomption dont elle s'était rendue coupable, en voulant construire la tour, explique l'intervention divine pour empêcher la réalisation d'un projet contraire à la vocation religieuse de cette race.

Comment s'est opérée la confusion des langues ? Plusieurs catholiques (2), s'appuyant principalement sur l'autorité de saint Grégoire de Nysse, croient pouvoir l'expliquer d'une manière toute naturelle. Les mots *labii unius*, d'après eux, signifient l'accord des sentiments, et la « confusion des langues » est une simple mésintelligence, survenue par la volonté divine parmi ceux qui travaillaient à la tour. La discorde fit qu'on ne s'entendit plus et amena la séparation et la dispersion. Celle-ci à son tour eut pour conséquence naturelle la

(1) « Timor, quem v. 4 prodit *ne dividamur in universas terras*, suggerit aliquas jam ante dispersiones obtinuisse. Illi homines videntur fuisse non vagi nomades, sed fixis sedibus assueti. Videntur v. 3 jam ante novisse domos e saxis cum caemento exstructas. Illico de condendis domibus cogitant, ut crederis eos e pristinis sedibus ab aliis quibusdam pulsos novas fixas sedes circumspicere. Consilium magnae urbis et turris aedificandae longe facilius intelligitur, si supponitur alibi jam tum, v. gr. in Aegypto, urbes et pyramides extitisse et si aliae gentes supponantur circum incoluisse : tum enim urbs cum turri aedificanda, imperii firma sedes et defensio reapse cohibitura erat populares, ne inter gentes dispergerentur, iis commiscerentur, ab iis absorberentur. Quod si tota late terra vacua supponatur fuisse hominibus, non percipitur, quomodo ea urbs cohibitura fuerit homines, quominus tractus fertiles atque incolis vacuos occuparent liberamque procul vitam agerent. » Hummelauer, *Comm. in Gen.*, p. 301. Cf. Card. Meignan, *De l'Éden*, etc., p. 278; Delattre, *Revue des questions historiques*, juillet 1876, p. 32 et s.

(2) De Harlez dans *La Controverse*, juin 1883; Motais, *Le Déluge* etc. 1885, p. 250; Robert, *La non-universalité du déluge*, 1887, p. 66.

transformation lente et progressive de la langue primitive et la formation des langues nouvelles. — Cette interprétation peut s'harmoniser avec le texte biblique. Cependant la plupart des Pères, bien qu'ils ne traitent pas la question *ex professo* supposent que le changement de langue se fit d'une façon subite et prodigieuse. Par un miracle qu'il était facile à Dieu d'opérer, le langage fut subitement changé, et la discorde ainsi que la dispersion suivirent immédiatement. En tout cas, le texte ne dit pas en quoi consista au juste l'intervention divine et quelle fut la cause prochaine de la multiplication des langues. On en est donc réduit aux conjectures (1). D'autant plus qu'on ignore quelle était la langue unique parlée à Sennaar avant la dispersion, et quelles sont les autres langues qui en sont issues (2).

Cependant il est admis que cette langue n'était plus la langue primitive telle qu'elle était parlée par Adam et Ève. A moins d'un miracle, dont nous n'avons aucune preuve, l'idiome du premier couple humain a dû se modifier d'après les lois de l'évolution qui régissent le langage, surtout quand il n'est pas fixé par l'écriture. Il est certain aussi que l'hébreu n'est pas la langue primitive de l'humanité (3); il est même

(1) Des savants, tels que Prätorius (*Beiträge zur Assyriologie*, revue publiée par Fried. Delitzsch et P. Haupt, 1892, I, p. 21 et s., 369 et s.) et l'assyriologue Fritz Hommel (*Zeitschrift der deutsch morgenländischen Gesellschaft*, 1892, p. 566) expliquent l'origine de beaucoup de mots sémitiques par une simple métathèse, transposition des consonnes. Peut-être y a-t-il là une indication pour l'explication philologique de la confusion des langues.

(2) M. Fritz Hommel dit que les Sémites ont envahi les régions de l'Euphrate, habitées déjà par les Sumériens, vers l'an 5.000 av. J.-C. d'abord celles du nord, plus tard celles du sud. Il en trouve la preuve dans le fait que les inscriptions en sumérien primitif sont exemptes de sémitismes, tandis que celles en sumérien plus récent ou en accadien en contiennent une foule (*Op cit.*, p. 43-45).

(3) Vigouroux, *Manuel bibl.*, n° 338.

fort douteux qu'il soit la plus ancienne langue sémitique (1).

(1) Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, Paris, 1895, p. 31. — Au sujet de l'étymologie donnée par la Bible au nom de *Babel* (XI, 9) contestée par les assyriologues, voir Hummelauer, *Comment. in Gen.*, p. 337. — Les allusions à la confusion des langues que Smith et Oppert ont cru trouver dans les textes cunéiformes, n'existent pas. Également douteuse est l'identification de la tour de Babel avec les ruines de Borsippa, aujourd'hui Birs-Nimroud (Oppert, Sayce, etc.). Voir l'art. *Babel* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1347. — Le travail le plus complet jusqu'à présent sur la confusion des langues est celui de Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, Mayence, 1861. Il est partisan de l'interprétation traditionnelle.

CHAPITRE IX

LA CHRONOLOGIE DES TEMPS PRIMITIFS

1. La chronologie est indispensable à l'histoire. Sans l'indication exacte de l'ordre dans lequel se sont succédé les divers événements, l'histoire n'est qu'un chaos insondable. Tous les peuples civilisés ont compris cette nécessité de fixer et de classer chronologiquement les événements qui constituent leur histoire. Dans ce but, ils ont choisi certains faits particulièrement marquants, auxquels ils rattachent tous les autres. La série des années écoulées avant ou après ce point fixe est ce qu'on appelle une *ère* : l'ère chrétienne, par exemple, a pour point de départ la naissance de Jésus-Christ.

La Bible, étant une histoire, doit aussi avoir sa chronologie. De fait, elle contient de nombreuses données chronologiques. C'est ainsi que les listes des patriarches et des rois sont accompagnées de dates et de chiffres précis. Cependant on ne trouve pas dans la Bible une chronologie systématique toute faite, mais seulement des éléments de chronologie. La Bible ne connaît point d'ère. Les dates qu'elle donne sont calculées de différentes manières : par exemple, d'après la sortie d'Égypte, d'après la construction du temple ou la destruction de Jérusalem. Les livres des Machabées suivent l'ère profane des Séleucides.

A un autre point de vue encore, l'examen de la chronologie biblique s'impose à l'exégète. Les incrédules se placent volontiers sur ce terrain pour attaquer l'autorité des Livres Saints. Ceux-ci en effet, dans une foule de cas, mentionnent des faits qui sont en même temps du domaine de l'histoire profane. Il en résulte de fréquents points de contact et aussi des divergences entre la chronologie sacrée et la chronologie profane. Les incrédules en concluent que les livres de la Bible sont des documents dépourvus de valeur aux yeux de la critique historique.

Il importe donc d'établir que ces reproches ne sont pas fondés et d'assigner, autant que possible, des dates exactes aux faits bibliques.

2. La chronologie des temps primitifs est en face de deux grands problèmes : Quelle est la date de la création du premier homme? Quelle est la date du déluge? C'est principalement sur ces deux questions que l'opposition avec la science est la plus grande. Les dates que la tradition chrétienne, depuis des siècles, assigne généralement à ces deux événements, sont déclarées absolument fausses par la science. Et parce que cette opinion traditionnelle s'appuie sur les données de la Bible, c'est sur celle-ci qu'on rejette le discrédit. En présence de ces attaques et à la suite des progrès des sciences naturelles, les catholiques qui ont le plus approfondi le problème de la chronologie des temps primitifs, sont arrivés à des conclusions nouvelles. On peut les résumer en quelques propositions :

a. La date du déluge ne peut être déterminée avec certitude. Encore moins peut-on, dans l'état actuel de la science, déterminer, même approximativement, l'âge du genre humain. On n'y réussira probablement jamais, les éléments faisant défaut pour arriver à une solution sûre et définitive.

b. On peut cependant poser, avec une grande vraisemblance, une limite extrême au delà de laquelle doivent être placés ces deux événements.

c. Cette limite, pour le déluge aussi bien que pour la création, doit être reculée beaucoup au delà des dates traditionnelles.

d. Ces conclusions ne sont nullement en opposition avec les données de la Bible. Celle-ci, de l'avis des meilleurs exégètes, ne nous impose aucune chronologie.

3. En ce qui concerne la date du déluge, à moins de le restreindre à un phénomène purement local, il faut admettre qu'il est considérablement antérieur aux civilisations de l'Afrique et de l'Asie. Or, quelle est la date qu'il faut assigner aux commencements de ces civilisations, en Égypte et en Chaldée? Une foule de renseignements ont apporté des lumières nouvelles sur cette question. Sans parler des races et des langues différentes, dont l'existence est constatée dès la plus haute antiquité (1), il existe des documents historiques qui fournissent des dates positives. « Les écrivains catholiques au courant de l'égyptologie, ne contestent plus l'existence d'une civilisation complète, d'une religion formée, ayant sa littérature et ses monuments, environ 4.000 ans avant le Christ » (2). L'histoire babylonienne

(1) « Nous trouvons les principales (races humaines) déjà figurées, telles qu'elles sont aujourd'hui, sur les plus anciens monuments de l'Égypte (entre autres sur le tombeau de Séti Ier, vers 1400 av. J.-C.); l'humanité était donc bien ancienne à cette époque, puisque, issue d'un seul couple, elle avait eu le temps de se diversifier d'une façon si notable. La philologie nous oblige à tirer une conclusion analogue; car à une époque très reculée, nous rencontrons une foule de langues complètement différentes entre elles et qui n'ont pu sortir d'une même langue primitive qu'après un certain nombre de siècles ». (Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. III, p. 261.)

(2) Mgr d'Hulst, *Question biblique*, dans *le Correspondant*, 25 janvier 1893, p. 206. La date du règne de Menès, le premier roi historique de l'Égypte, n'est pas encore fixée d'une manière certaine. Bœckh donne

permet de remonter peut-être plus haut encore. « En Chaldée, des inscriptions nous ont appris le nom de rois... qui remontent au moins à soixante siècles de nous! Des bas-reliefs, des cylindres, montrent leurs armes, leurs vêtements, les chevaux qu'ils montaient, les chariots qu'ils conduisaient, les soldats qui les suivaient » (1). « Il semble difficile d'évaluer à moins de 10.000 ans... le temps nécessaire pour la formation d'une population nombreuse, pour l'épanouissement d'une civilisation telle que nous la révèlent les découvertes que chaque jour amène en Chaldée et en

5702 ans av. J.-C., Unger 5613, Mariette et F. Lenormant 5004, Maspero 5000 environ, etc. A cette époque la civilisation égyptienne est déjà fort avancée : « Nous connaissons les tombes des trois premières dynasties (qui succédèrent à Menès). Ce sont de grands massifs rectangulaires édifiés sur le sol; un couloir conduit à la salle fort étroite, dont l'unique ornement est une grande stèle qui occupe tout le fond. Dès cette haute antiquité, les Égyptiens se servaient de plusieurs couleurs qui leur donnaient quatorze tons différents. Ils savaient exploiter les mines, et le cartouche de Snéfrou (le dernier roi de la 3e dynastie), trouvé dans les mines de cuivre du Sinaï, peut compter parmi les plus anciennes reliques de l'ancien empire. Il raconte le triomphe du monarque égyptien sur un roi asiatique, et il remonte probablement à six mille ans de nous, car *le règne de Snéfrou précède certainement de quatre mille ans l'ère chrétienne* ». (De Nadaillac, *Les Dates préhistoriques*, dans *le Correspondant*, 10 nov. 1893, p. 489.)

(1) De Nadaillac, *ibid.*, p. 483. On connaît Naram-sin qui régnait dans le nord de la Chaldée en 3750 av. J.-C. Cette date, la plus ancienne qui soit absolue, résulte du cylindre de Nabonide, qui régnait en 555 av. J.-C., et qui atteste avoir trouvé une inscription de Naram-sin, son prédécesseur, que nul n'avait vue *depuis* 3200 *ans*. D'autres découvertes donnent des ouvrages d'un travail rude et primitif, qui font remonter de plus en plus vers les origines de cette civilisation. Une statue a été reconnue pour être celle de *Goudea patesi* (prêtre-roi) de Sirgulla, qui régnait au plus tard vers l'an 3000 av. J.-C.

L'antériorité de la civilisation chaldéenne résulte surtout de ce qu'elle « est la mère de toutes les civilisations orientales », dit M. Heuzey. Selon M. Fritz Hommel, la mythologie égyptienne est identique à la plus ancienne mythologie babylonienne, la vieille langue égyptienne des inscriptions hiéroglyphiques dénote une telle ressemblance avec la vieille langue babylonienne, que leur proche parenté est évidente. Elles s'accordent d'une manière surprenante dans leur construction grammaticale, dans leur lexicographie, dans leur phonétique et même dans leur système d'écriture. Fritz Hommel, *Der babylonische Ursprung der aegyptischen Kultur nachgewiesen*. München, 1892.

Égypte » (1). Quelque exagérés et incertains qu'on suppose ces chiffres, il est impossible de ne pas reconnaître que la date du déluge doit être reculée de quelques milliers d'années au delà de la date de 2000 ans avant Jésus-Christ, que lui assignait jusqu'ici l'opinion traditionnelle (2).

4. Peut-on remonter du déluge à la création de l'homme et mesurer le temps qui les sépare? L'histoire profane ne fournit aucun document à ce sujet. Seules les sciences naturelles, géologiques et paléontologiques, peuvent apporter quelque lumière, en interrogeant les plus anciens vestiges humains, tels que, par exemple, les squelettes et ossements humains, les armes, les ustensiles ou autres produits de l'industrie humaine, qu'on rencontre dans les couches géologiques. L'âge de ces terrains, ainsi que l'âge des fossiles d'animaux et de végétaux, auxquels sont mêlés les vestiges humains, peuvent servir à déterminer l'époque où l'homme a vécu.

De l'aveu des géologues les plus éminents, on n'a aucune trace de l'homme *avant la période quaternaire*. L'homme tertiaire, dont les incrédules ont quelquefois affirmé l'existence, dans l'intérêt des théories évolutionnistes, n'existe pas aux yeux de la science sérieuse (3). « L'ère quaternaire est véritablement l'ère humaine. C'est là une certitude acquise à la science » (4). Bien

(1) De Nadaillac, *l. c.*, p. 496.

(2) La dispersion des peuples est nécessairement antérieure aux civilisations égyptienne et chaldéenne; or le déluge doit être reporté bien plus haut encore (de 100 ans au moins d'après le texte hébreu (*Gen.*, X, 25), et de 400 d'après les Septante).

(3) Hamard dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. Adam, col. 196. Il faut attribuer au travail de la nature les silex de Thenay que même l'abbé Bourgeois et M. de Quatrefages regardaient comme l'œuvre de l'homme tertiaire. — M. de Mortillet donne à l'homme 244.000 ans d'existence, Haekel plus de 100.000.

(4) Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scient.*, 4e éd., p. 494.

plus, ce n'est pas dans les premiers dépôts de la période quaternaire que l'on a rencontré des traces d'industrie ou d'ossements humains. Les premiers vestiges de l'homme se trouvent à la période interglaciaire. Et il y paraît si clair-semé, d'une civilisation si rudimentaire qu'on peut à juste titre conclure qu'on possède en lui un type primitif.

Bien qu'il n'existe pas de moyen sûr de mesurer le temps écoulé depuis cette période interglaciaire, on peut sans crainte d'erreur la faire remonter à 8.000 ou 10.000 ans (1).

5. Ces données de l'histoire profane et de la géologie sur l'antiquité de l'homme, paraissent en opposition flagrante avec celles de la Bible. Celle-ci contient, à ce qu'il semble, une chronologie très explicite et très complète des temps primitifs : les *généalogies* de la Genèse donnent l'âge exact de chaque patriarche au moment de la naissance de son premier-né, d'Adam à Noé (*Gen.* V.) et de Noé à Abraham (*Gen.* XI, 10-26). Il suffit donc, semble-t-il, d'additionner ces chiffres pour avoir la date précise de la création, du déluge, etc. Or,

(1) M. l'abbé Guibert, supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, s'appuyant sur l'autorité des plus savants géologues chrétiens de notre époque, MM. de Lapparent, de Nadaillac, Arcelin, résume ainsi l'état de la science sur ce point : « Depuis cette période interglaciaire, le temps écoulé se divise en deux parts : l'époque actuelle que le sentiment commun, d'ailleurs bien fondé, n'étend pas au delà de 7.000 à 9.000 ans, l'époque quaternaire connue de l'homme, dont la durée ne nous paraît pas avoir dépassé 9.000 ans. Si, additionnant les deux chiffres, nous trouvons un nombre de 18.000, notre pensée n'est pas d'affirmer que tel est l'âge de l'humanité : nous voulons seulement poser une limite extrême en deçà de laquelle doit être placée la création de l'homme. Ce résultat nous éloigne notablement des nombres fantaisistes de 80.000, ou 100.000, ou 200.000 ans, et plus, que certains auteurs attribuent à l'humanité : il nous laisse sensiblement dans les limites regardées comme raisonnables par les écoles catholiques. L'homme eût-il 18.000 ans d'existence, qu'il serait encore vrai qu'il est très moderne par rapport au monde, par rapport aux premiers êtres animés, et même par rapport aux animaux supérieurs » (*Les Origines. Questions d'apologétique*, Paris, 1896, p. 184).

ces chiffres, d'après le texte hébreu suivi par la Vulgate, donnent à la période d'Adam au déluge une durée de 1656 ans, du déluge à Abraham 292 ans, et d'Adam à Jésus-Christ environ 4.000 ans. D'après les données scientifiques au contraire, qui ont été rapportées plus haut, le déluge déjà remonte au moins à 4.000 ans, et les premiers hommes à 8.000 ans.

Cette contradiction n'est pourtant qu'apparente. L'opinion commune des exégètes d'aujourd'hui est qu'on ne saurait à l'aide des chiffres de la Bible fixer la date de la création de l'homme (1); et cela pour deux raisons : 1° ces chiffres sont incertains, et 2° les généalogies de la Genèse sont peut-être incomplètes.

Nous ne savons pas quels ont été les chiffres primitifs, parce que les plus anciens textes que nous possédons sont en complet désaccord entre eux. Le texte hébreu compte 1.656 ans avant le déluge, le texte grec des Septante en compte 2.242 et le Pentateuque samaritain 1.307. Ces chiffres si divers ne peuvent pas être tous authen-

(1) Card. Meignan : « C'est une erreur de croire que la foi catholique enferme l'existence de l'homme dans une durée qui ne peut dépasser 6.000 ans... rien de précis ne nous a été révélé à cet égard. » (*Le Monde et l'homme primitif*, Paris 1869, p. 163).

Le Hir : « La chronologie biblique flotte indécise, c'est aux sciences humaines qu'il appartient de trouver la date de la création de notre espèce. »

P. Brucker : « (Il est impossible de construire) avec les documents de la Bible, une chronologie des premiers temps, précise et complète, et qui mériterait le nom de chronologie révélée » (*La chronologie des premiers âges*, dans la *Controverse*, mars 1886, p. 383).

Card. Gonzalès, O. P. : « L'Église tolère toutes les opinions au sujet de l'antiquité de l'homme » (*La Biblia y la Ciencia*, Séville, 1892).

Déjà au siècle dernier, le P. Tournemine, savant jésuite, disait : « La supputation judaïque m'a toujours paru trop courte » (*Dissertat. chronolog.*, t. IV, p. 186; Paris, 1768).

Voir Vigouroux, *Livres Saints et la critique rationaliste*, t. III, p. 207-298, Paris, 1887, et *Manuel biblique*, n° 314-316. — De Nadaillac, *Les dates préhistoriques*, dans *le Correspondant* du 10 et du 25 novembre 1893. — Abbé Hamard, *Adam* (paléontologie) dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 195-206. — Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique*, 4e édition, p. 494-511, Paris, 1890. — Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechtes*. I Band, 2 Heft, *der biblischen Studien*, Fribourg-en-B., 1896.

tiques. Il y a donc des altérations évidentes. Quelles sont-elles? Quels sont les vrais chiffres primitifs? C'est un problème qu'il est impossible de résoudre (1).

Nous ignorons encore si les listes des patriarches sont tout à fait complètes. Très souvent l'Écriture omet, dans les généalogies, plusieurs anneaux intermédiaires; ainsi par exemple Subael, intendant des trésors de David, est dit *filius Gersom filii Moysi* (I *Par*. XXVI, 24). Le mot *fils* s'applique donc aussi à des descendants éloignés. De même l'expression *genuit (yalad)* s'entend parfois d'une génération médiate. On en a un exemple frappant dans la généalogie de N.-S. rapportée par S. Matthieu. Il y est dit (I, 8) : « *Joram genuit Oziam* »; or Joram est le bisaïeul d'Ozias. L'hypothèse des lacunes dans les listes généalogiques de la Genèse rencontre cependant une difficulté spéciale : l'indication exacte de l'âge où chacun des patriarches est devenu père de tel fils, et où celui-ci à son tour est devenu père. Ce procédé semble exclure toute omission de membres intermédiaires. Néanmoins cette omission est constatée dans un cas. La Genèse dit (XI, 12) : *Arphaxad vixit 35 annis et genuit Sale*... Mais saint Luc, d'accord avec les Septante, dit dans la généalogie du Sauveur (III, 36) : *Sale, qui fuit Caïnan, qui fuit*

(1) L'Église laisse toute liberté à cet égard. Dans la Vulgate actuelle, elle adopte les chiffres du texte hébreu, et dans le Martyrologe romain ceux des Septante. Ces derniers, comme le faisait déjà remarquer saint Augustin, semblent résulter d'un remaniement systématique : *nec casum redolet sed industriam* (*De civitate Dei*, XV, 13, 1-3) : l'âge de chacun des patriarches, au moment de la naissance de leur premier fils, est régulièrement augmenté de 100 ans, comparativement au texte hébreu; il n'y a d'exception que pour Mathusalem et Lamech. Il résulterait aussi des chiffres des Septante que Mathusalem aurait survécu 14 ans au déluge. — Les chiffres du texte hébraïque donnent lieu à de singulières invraisemblances. Adam ne serait mort que 122 ans avant la naissance de Noé, et Seth 10 ans avant cette même naissance; et lorsque Noé meurt, Abraham aurait déjà eu 58 ans. — C'est sans doute pour obvier à cet inconvénient que les Septante ont remanié les chiffres V. Lenormant, *Origines*, etc., p. 277, etc.

Arphaxad... La Genèse, au moins dans le texte hébreu et la Vulgate, a donc omis Caïnan (1). Ce seul exemple suffit pour rendre possible l'hypothèse d'autres lacunes semblables, et dès lors enlever toute certitude aux systèmes chronologiques basés sur les chiffres de la Bible. Le but de la Bible n'est d'ailleurs pas de nous donner une chronologie rigoureuse. « Qu'on ne perde jamais de vue, dit le P. Knabenbauer, que l'histoire biblique est essentiellement l'histoire du salut, et que celle-ci a pour unique but de nous retracer l'économie du plan divin et sa réalisation à travers les générations. Or celle-ci est tout à fait indépendante des questions de temps, elle ne réclame donc pas un système chronologique conforme à nos idées (2). » Que si la Bible ne veut pas nous donner une chronologie proprement dite, il est évident qu'elle ne peut, sur ce point, être en contradiction avec la science. Sur ce terrain spécialement, « il y a depuis longtemps une tendance générale, parmi *les savants exégètes* les plus orthodoxes, à laisser le champ libre aux investigations scientifiques. D'autre part, les représentants les plus sérieux de la science positive, tout en reconnaissant la nécessité de modifier les idées et les dates communément acceptées jusqu'à ce jour, refusent de s'aventurer dans les hypothèses et les calculs follement exagérés. De même que les anciennes interprétations bibliques restreintes n'ont jamais appartenu à la foi, les prétentions immodérées de la première heure n'ont jamais appartenu à la science (3) ».

(1) Le texte doit donc s'interpréter ainsi : « Arphaxad vécut 35 ans et devint père, et *l'un de ses descendants engendra* Salé ».

(2) *Bibel und Chronologie*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1874, t. VI, p 371.

(3) Duilhé de Saint-Projet, *l. c.*, p. 502. — Il importe de noter que les partisans de la non-universalité anthropologique du déluge ne sont pas obligés d'admettre qu'il y ait des lacunes dans les listes généalogiques

Auteurs a consulter. — Outre ceux indiqués plus haut : Himpel, article *Chronologie* dans le *Kirchenlexicon*, 2° édit., t. III. p. 311-323; Pannier, *Genealogiæ biblicæ*, etc. Lille, 1886; Lederer, *Die biblische Zeitrechnung*, Erlangen, 1889; abbé Dumax, *Revision et reconstitution de la chronologie biblique et profane*, d'après le système de M. Chevalier, Paris, 1886-1892. Mangenot, art. *Chronologie* dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1. II, col. 718-727.

des chapitres V et XI de la Genèse. Ils y trouvent, au contraire, une preuve en faveur de leur théorie. Cf. Robert, *la Chronologie biblique* dans la *Revue biblique*, 1894, p. 605.

CHAPITRE X

LA VOCATION D'ISRAEL

1. La bénédiction que Sem reçut de Noé semblait être destinée à toute sa descendance, c'est-à-dire à tous les Sémites sans exception. En réalité il n'en fut pas ainsi. La bénédiction ne se répandit que sur la lignée par laquelle Sem est devenu l'ancêtre du vainqueur du serpent. Mais dans le plan de Dieu cette restriction de la bénédiction à une seule famille n'était que transitoire. D'un des descendants de Sem, Dieu va faire sortir tout un peuple destiné à participer beaucoup plus abondamment aux richesses spirituelles que renfermait la bénédiction. La préparation de la Rédemption entre ainsi dans une phase nouvelle, caractérisée par le *choix* qui est fait d'*Israël* pour être *le peuple de Dieu.*

2. L'élection d'Israël eut pour ce peuple les conséquences les plus importantes :

Dieu a élevé Israël parmi tous les autres peuples et se l'est attaché par des relations particulièrement étroites, dont sont exclus tous les autres. Il a déclaré Israël sa propriété (1), et par conséquent son peuple, et il s'est appelé lui-même le Dieu d'Israël (2).

(1) *Deut.* VII, 6; XXXII, 9.
(2) *Ex.* VI, 7; *Lev.* XXVI, 12.

Dieu a mis les sceau à ces relations par une alliance (1) où les deux partis s'engagent réciproquement à certaines obligations. Le peuple devait, d'une manière générale, rendre à Dieu ce que l'humanité lui avait refusé : lui être fidèle (2), se préparer à la venue du Messie par la vraie foi et l'accomplissement de la volonté divine. Dieu de son côté s'engageait à exercer une providence toute spéciale à l'égard des Israélites. Il est leur père et ils sont ses enfants; il les a créés, nourris, élevés (3); il les garde comme la pupille de son œil (4).

Cette providence de Dieu consista principalement en ce que Israël non seulement conserva dans toute sa pureté la révélation primitive, mais devint le dépositaire de nouvelles révélations qui avaient pour objet principal le rédempteur et l'œuvre de la rédemption (5).

D'Israël devait sortir le rédempteur (6).

Celui-ci opérera le salut tout d'abord dans Israël, et c'est par l'intermédiaire d'Israël, qu'il sera transmis aux Gentils. Voilà pourquoi Jésus dit à la Chananéenne : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israël* (7), et à la Samaritaine : *Salus ex Judæis est* (8).

Même au point de vue temporel, le peuple élu était l'objet d'une providence spéciale. Dieu l'a retiré du mi-

(1) *Gen.* XV; *Ex.* XXIV.
(2) *Deut.* XXVI, 18.
(3) *Ibid.* XXXII, 6.
(4) *Ibid.* XXXII, 10, 11.
(5) « Quid ergo amplius Judæo est, aut quæ utilitas circumcisionis? Multum per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei » (*Rom.* III, 1, 2). — « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio » (*Hebr.* I, 1, 2).
(6) « Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia benedictus Deus in sæcula » (*Rom.* IX, 5).
(7) *Math.* XV, 24; cf. X, 6.
(8) *Joan.* IV, 22.

lieu des nations idolâtres et lui a assigné un « pays excellent » où coulent le lait et le miel. C'est dans ce pays, qu'Israël devait éprouver dans une mesure très abondante les bienfaits de la bénédiction de Dieu à l'intérieur et sa protection contre les ennemis de l'extérieur (1).

Le peuple élu devait jouir de la faveur de la présence de Dieu. Le Seigneur établit sa demeure au milieu de son peuple (2), pour le régir à titre de roi et de législateur civil et religieux. C'est cette origine divine de toute la loi d'Israël qui lui assure une excellence particulière (3).

3. *Situation des idolâtres pendant cette période.* — Le choix que Dieu fit d'Israël excluait nécessairement les idolâtres (les non Israélites) de la situation privilégiée dont jouissait le peuple de Dieu (4). Cependant cette exclusion n'implique pas de la part de Dieu un abandon complet des Gentils, mais seulement qu'il n'employait pas, pour les conserver dans la vérité et la justice, les moyens extraordinaires dont il usait envers son peuple.

Cependant cet état d'infériorité des Gentils ne devait durer que pendant la période de la préparation du salut. Dès que le salut aura pris pied dans Israël, les Gentils y participeront de la même manière que lui (5). Dieu a

(1) Cf. *Exod.* III, 8. *Lev.* XXVI, 3-13.

(2) *Exod.* XXV, 8; XXIX, 45.

(3) *Deut.* IV, 7-8. Dieu a choisi Israël non à cause de la justice du peuple, mais « pour accomplir la parole, jurée à ses pères, à Abraham, Isaac et à Jacob » (*Deut.* IX, 5). Cette promesse avait surtout pour objet la naissance du Christ. Saint Thomas dit : « Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret... Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret... sed ex gratuita Dei electione et vocatione » (*Summa Theol.*, Iª IIªᵉ, q. 98, a. 4).

(4) « In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas » (*Act.* XIV, 15).

(5) « Et alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili, et illas opportet

clairement énoncé cette vérité dès le commencement de cette période, lors de la vocation d'Abraham : *In te (in semine tuo)* (1), *benedicentur universæ cognationes terræ* (2). Dans la suite de l'histoire, les prophètes ne cessent de le rappeler.

Les Gentils devaient aussi se préparer à la rédemption. Leur profonde décadence morale elle-même devait concourir à cette fin; car en leur donnant conscience de leur état désolant, elle réveillait en eux le désir de la délivrance et rendait les esprits plus accessibles à la prédication du salut. Par leurs relations fréquentes avec le peuple d'Israël, qu'amena surtout la dispersion de ce dernier, les Gentils eurent connaissance du plan divin du salut.

Mais même au temps de leur exclusion, ils n'étaient pas totalement abandonnés. Outre la révélation primitive, commune à tous les peuples, Dieu leur avait laissé la lumière de la raison, par laquelle ils auraient pu facilement se maintenir dans la connaissance du vrai Dieu (3); il leur a laissé la conscience, qui prêche sans cesse la loi divine (4); par de continuels bienfaits dans l'ordre naturel, il réclamait leur reconnaissance et leur amour (5); il n'est pas douteux non plus que les Gentils n'aient reçu des grâces suffisantes pour être délivrés du péché originel aussi bien que des péchés actuels, quoique nous ignorions de quelle nature étaient ces moyens (6). Aussi trouvons-nous au milieu des na-

me adducere et vocem meam audient et fiet unum ovile et unus pastor ». (*Joan.* X, 16). « Non est distinctio Judæi et Græci : nam idem Dominus omnium, dives in omnes, qui invocant illum » (*Rom.* X, 12; cf. *Act.* X, 9-16).

(1) *Gen.* XXII, 18.
(2) *Ibid.* XII, 3.
(3) *Sap.* XIII, 8-9; *Rom.* I, 19-20.
(4) *Rom.* II, 14, 15.
(5) *Act.* XIV, 16.
(6) « Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire » (*I Tim.* II, 4).

tions idolâtres la vraie notion de Dieu, par exemple chez Melchisédech, qui était Chamite (1), chez Raguel qui était Madianite (2); nous y trouvons même des modèles de vertu, par exemple Job. Voilà pourquoi nul parmi les Gentils n'a péri si ce n'est par sa faute; *quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet eum et operatur justitiam, acceptus est illi* (3).

4. La période de la vocation d'Israël s'étend d'Abraham à Jésus-Christ et se divise en trois parties :

I. *D'Abraham à Moïse :* formation du peuple d'Israël;

II. *De Moïse à l'exil babylonien :* Israël dans son indépendance;

III. *De l'exil babylonien jusqu'à Jésus-Christ :* Israël parmi les Gentils.

Dieu s'est formé son peuple d'une manière lente et graduelle; il a pour ainsi dire fait son éducation depuis sa plus tendre enfance. Ce travail de formation et d'éducation s'est accompli dans deux époques bien distinctes. La première va *de la vocation d'Abraham à la mort de Jacob (Gen.* XII-XLIX). Pendant ce temps l'histoire de la révélation se déroule dans le cercle d'une seule famille, la famille des patriarches. Abraham est choisi pour être l'ancêtre du peuple de Dieu, il est la racine sainte d'où sortira Israël. Dans sa famille s'opèrent des retranchements durant deux générations; les branches moins nobles d'Ismaël, d'Ésaü, etc., sont retranchées. C'est Jacob, son petit-fils, qui devient la souche sacrée d'où sortiront les douze tribus d'Israël.

La seconde époque, *de la mort de Jacob à Moïse* (*Gen.*

(1) *Gen.*, XIV, 18-20.
(2) *Ex.* II, 16.
(3) *Act.* X, 34, 35. Cf. Zschokke, *Historia sacra Veteris Testamenti*, 4ᵉ édit., 1894, p. 52.

L-*Ex.* II), est celle où s'accomplit l'accroissement du peuple de Dieu. L'Écriture la passe presque entièrement sous silence, parce que les faits particuliers qui s'y rattachent n'ont pas d'importance pour l'histoire du salut.

CHAPITRE XI

LA TERRE SAINTE ET SES HABITANTS

I. — Description de la Terre Sainte

1. Le pays qui, depuis la vocation d'Abraham, est le principal théâtre de l'histoire sainte, porte différents noms. Du nom des peuples qui l'habitaient au temps d'Abraham, il est appelé « terre de Chanaan »; de ses habitants postérieurs il reçut le nom de « terre d'Israël ». Le nom actuel de Paléstine, qui ne se trouve pas dans la Bible, ne désignait primitivement que le territoire des Philistins (*Philistia*), mais fut étendu plus tard à tout le pays par les écrivains grecs, Josèphe, Ptolémée et Philon. A cause de ses relations avec l'histoire du salut, ce pays est appelé « terre de la promesse » (*Hebr.* XI, 9), ou « la terre promise »; et à cause de l'histoire sainte, dont elle a été le théâtre, « terre sainte » (*terra sanctificata*) (*Zach.* II, 12). Dans les inscriptions cunéiformes, il est désigné sous le nom d'*Acharrî*, qu'on lit actuellement *Amurrî* (1), « pays de l'ouest » relativement à la Babylonie.

La délimitation de la terre sainte n'est pas toujours indiquée de la même manière. La terre promise à Abraham ne comprenait proprement que Chanaan. En fait, Israël a conquis un territoire bien plus vaste, mais par

(1) Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, p. 172.

moment aussi il n'a possédé qu'une partie de Chanaan. « Le pays de Chanaan » était limité à l'est par le Jourdain et à l'ouest par la Méditerranée. Les limites du sud et du nord sont indiquées avec précision dans le ch. XXXIV, 3-13 du livre des *Nombres* et dans *Josué* XV, mais restent encore obscures pour nous à cause de la difficulté d'identifier les localités qui y sont mentionnées (1). D'une façon générale on peut dire que la frontière du nord était formée par le Liban et l'Anti-Liban : celle du sud par le désert de l'Égypte. Dan et Bersabée sont très souvent donnés dans l'Écriture comme les villes frontières. Le pays s'étend donc du 33° 20' de latitude nord jusqu'à un peu au delà du 31° de la même latitude. La longueur est d'environ 230 kilomètres, la plus grande largeur d'environ 150 kilomètres et la superficie totale a environ 25.000 kilomètres carrés (2).

2. La Palestine, entendue au sens large, est partagée par le Jourdain en deux parties presque égales : la Palestine orientale ou transjordanique et la Palestine occidentale ou cisjordanique. En tenant compte de la configuration du pays, on y distingue quatre zones parallèles, qui s'étendent du nord au midi ; ce sont d'abord deux chaînes de montagnes, sorte de prolongement du Liban et de l'Anti-Liban, qui de chaque côté du Jourdain traversent tout le pays jusqu'à la péninsule du Sinaï. A l'ouest de chacune de ces chaînes se trouve une large plaine : la plaine du Jourdain et la plaine qui longe la Méditerranée.

Les montagnes de la Palestine occidentale sont séparées par la plaine de Jezraël en deux parties inégales. Celles du nord, appelées de Nephthali, plus tard de Ga-

(1) Van Kasteren, *Revue biblique*, 1895, p. 23 36; art. *Chanaan* dans le *Dctionnaire de la Bible*, t. II, col. 533 et s.
(2) Robinson, *Physische Geographie des Hl. Landes*, Leipzig, 1865, p. 14.

lilée, s'élèvent jusqu'à 1.000 mètres et descendent par une pente insensible vers la plaine, où le Thabor est un des sommets les plus remarquables (1). Les montagnes qui s'étendent au sud de Jezraël portent le nom de montagnes d'Ephraïm dans leur partie septentrionale, et de Juda dans leur partie méridionale. Plus tard elles reçurent le nom de montagnes de Samarie et de Judée.

Formées au nord-ouest par la chaîne du Carmel et au nord-est par les collines de Gelboé, ces montagnes s'élèvent progressivement jusqu'à Hébron, où elles atteignent une hauteur de 1.000 mètres. Puis le terrain se met à descendre insensiblement et finit par se confondre avec le désert. « Ce sont des masses confuses de collines arrondies dont la croupe pierreuse et à peine recouverte d'un sol maigre produit néanmoins le blé, l'olive et le figuier. Elles deviennent de plus en plus nues à mesure qu'on avance vers le sud. Les vallées y sont sans eau ; le sol aride et brûlé perd peu à peu sa fertilité » (2). La crête de cette région montagneuse se trouve plus près du Jourdain que de la Méditerranée. Du côté du Jourdain elle s'abaisse en ravins très abrupts, tandis que du côté de la mer elle se perd insensiblement dans une large plaine. Cette crête est la véritable artère du pays, la grande route des communications, où sont situées les localités les plus importantes.

A la montagne d'Ephraïm qui va presque jusqu'à Jérusalem, appartiennent les deux sommets d'Ebal et de Garizim, entre lesquels était situé l'antique Sichem. Consacrée par le séjour d'Abraham, cette ville passait pour le cœur et le centre du pays. Après la divison du royaume, Jéroboam en fit pour quelque temps sa résidence royale.

(1) V. la description du Thabor dans *Jésus-Christ* du P. Didon, édit. in-8°, t. I, p. 460 (Paris 1891).

(2) Maspero, *Histoire ancienne*, Paris, 1875, p. 184.

Dans la montagne de Juda se trouvent Jérusalem, dont David a fait la capitale de son royaume, Hébron (à huit lieues de là au sud-est) également sanctifiée par le séjour des patriarches et par leur tombeau de famille, que les Arabes, pour ce motif, appellent *el Chalil* (« l'ami [de Dieu] »). Plus au sud encore est la ville frontière de Bersabée (*Beer-Scheba* « puits du serment », *Gen.* XXI, 22-33).

La plaine de Jezraël s'étend sous forme d'un triangle entre le Carmel et les collines de Gelboé au sud, et les montagnes de Galilée au nord. Cette plaine, arrosée par le Cison, est très fertile, comme l'indique du reste son nom de Jezraël (« que Dieu a ensemencée »). Elle s'appelle encore : plaine d'Esdrelon, de Maggeddo ou la grande plaine. Elle a été le théâtre des plus sanglantes batailles.

La plaine qui longe la Méditerranée est coupée par le Carmel en deux parties inégales. Celle du nord, plus petite, du nom de la principale ville qui s'y trouve, s'appelle plaine d'Acco. Celle du sud s'appelle plaine de Saron depuis le Carmel jusqu'à Joppé, et à partir de là plaine de Séphéla. Elle est également très fertile.

3. *La vallée du Jourdain.* — Le Jourdain (1) a trois sources très abondantes : Hasbani, sur l'Hermon, Dan et Banias (Césarée de Philippe, au temps de N.-S.). Il traverse le petit lac marécageux de Mérom (« l'élevé », aujourd'hui *Bahr el Hule*), dont le niveau correspond à peu près à celui de la Méditerranée. A partir de ce point, la vallée se creuse et s'enfonce pour ainsi dire en terre. Le lac de Génésareth (*Kinnereth* « *kinnor,* harpe (?) ») où se jette le Jourdain, à quatre lieues au sud de celui de Mérom, est déjà à 190 mètres au-dessous du niveau

(1) En hébreu *Yardên,* de la racine יָרַד descendre, couler.

de la mer. Ce lac, un des plus beaux du monde (1), s'appelle encore mer de Galilée ou de Tibériade, aujourd'hui *Bahr Tabaryeh*. Au sortir de là, le Jourdain se précipite à travers une plaine de plus en plus profonde, jusqu'au sud de Jéricho, où il se jette dans la mer Morte.

Cette « vallée ne ressemble à aucune autre au monde. C'est une déchirure produite à la surface de la terre par les actions volcaniques, une large fissure qui s'est entrebâillée au commencement des siècles et ne s'est jamais refermée » (2). Très étroite dans le nord, elle s'élargit jusqu'à trois ou quatre lieues près de Jéricho; elle a une longueur de 112 kilomètres. Dans ce vaste bassin se trouve, profondément encaissé, le lit du Jourdain (3). Ses nombreuses sinuosités font plus que tripler la longueur de son cours. La profondeur du fleuve varie avec les saisons; on y trouve, surtout en automne, une foule de gués. Les plus importants dans l'histoire sont celui qui est vis-à-vis de Jéricho, et celui qui est en face de la plaine de Jezraël.

La vallée du Jourdain n'étant jamais arrosée par les eaux du fleuve, est desséchée, stérile et insalubre. Çà et là seulement, dans les environs du lac de Génésareth et près de Jéricho, règne une grande fertilité. La Bible appelle la plaine du Jourdain *araba*, c'est-à-dire région déserte; le même nom est employé pour désigner toute

(1) V. Didon, *l. c.*, t. I, p. 276.
(2) Maspéro, *l. c.*, p. 183.
(3) « Le fleuve s'est creusé deux lits. Pour arriver au plus ancien lit qui a 1/2 l. de largeur, on quitte le sol de la vallée pour descendre par une terrasse de 15 mètres de haut, aux pentes le plus souvent escarpées, crevassées de maintes façons et dont le sol est une terre marneuse complètement dépourvue de plantes. Le second lit, qui est le lit actuel, est plus profondément encaissé, mais au mois d'avril, il est entièrement rempli par le fleuve dont la largeur moyenne est de 30 mètres. Durant la saison des pluies et de la fonte des neiges, le fleuve sort même quelquefois de son lit actuel ». Bædecker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 282).

la vallée qui au sud de la mer Morte se resserre, s'élève rapidement jusqu'à une hauteur de 300 mètres avant d'expirer dans le golfe d'Elath. Aujourd'hui la vallée du Jourdain s'appelle *El-Ghor,* et le nom de *Wadi el araba* est réservé à la dépression du sud de la mer Morte.

4. *La mer Morte.* — Le lac dans lequel se déverse le Jourdain s'appelle dans la Bible « mer de Sel » (*Gen.* XIV, 3), « mer de l'Araba » (*Deut.* III, 17), et « mer de l'orient » (*Ez.* XLVII, 18). Josèphe l'appelle « lac Asphaltite », les Arabes *bahr Luth* « mer de Loth ». Le nom de « mer Morte » lui est donné parce qu'elle ne contient aucun animal vivant : les poissons du Jourdain y périssent immédiatement.

Ce lac a environ 60 kilomètres de long, et 17 de large vers le milieu. Il est à 394 mètres au-dessous du niveau de la mer. Il se divise en deux parties, d'étendue et de profondeur bien différentes, séparées par une presqu'île basse nommée *lisân* « la langue » (*Jos.* XV, 2). La partie méridionale est une sorte de lagune dont la profondeur varie entre un demi-mètre et quatre mètres. La partie septentrionale, la plus étendue, atteint, par contre, une profondeur de 300 à 400 mètres. L'eau de la mer Morte contient 4 à 5 fois plus de sels minéraux que l'eau de mer ordinaire. Ces substances minérales, que fournissent abondamment les rives et les affluents, donnent à l'eau du lac une pesanteur spécifique considérable; elle varie entre 1,026 et 1,256 (1,200 en moyenne) (1). Le lac n'ayant aucune issue, c'est uniquement grâce à une très forte évaporation que les eaux du Jourdain (environ 6 millions de tonnes par jour) et

(1) « Un œuf frais y surnage, un tiers de son volume restant en dehors. L'homme a peine à s'y plonger et peut se maintenir immobile sur la surface; mais il n'est pas agréable d'y nager parce que les extrémités du corps, et avant tout les pieds, sont légèrement soulevées par l'eau. » (Bædecker, *Ibid.*, p. 286.)

des autres affluents, ne le font jamais déborder. Cette évaporation, due à la chaleur intense causée par l'énorme dépression du lit de la mer Morte, explique la salure et la densité extraordinaire des eaux.

Plusieurs auteurs ont pensé que la formation de la mer Morte et de toute la dépression du Ghor était due à un abaissement du sol qui se serait produit lors de l'engloutissement des villes de Sodome et de Gomorrhe, et qu'autrefois le Jourdain s'écoulait dans la mer Rouge. Mais l'élévation du terrain au sud de la mer Morte, la direction des vallées transversales de l'Araba et d'autres raisons géologiques, rendent tout à fait invraisemblable l'hypothèse d'une communication entre le Jourdain et la mer Rouge (1). C'est par suite d'une fausse interprétation du texte biblique (*Gen.* XIV, 3) qu'on a cru que cette mer tirait son origine de la catastrophe de la Pentapole. Le lac existait déjà auparavant; et il est probable qu'il s'agrandit seulement du côté du sud, en submergeant la vallée de Siddim. Comme d'après le récit de la Bible (*Gen.* XIV, 10), il y avait en cet endroit beaucoup de puits de bitume, et que le châtiment divin qui a atteint les villes coupables a consisté en une pluie de soufre et de feu, il est probable que ces puits ont pris feu et qu'il en est résulté un abaissement du sol de quelques mètres, suffisant pour que la vallée de Siddim fût submergée par les eaux de la mer Morte. On ignore cependant quel a été l'emplacement exact des villes détruites par le feu (2).

5. *Les montagnes à l'est du Jourdain* dépendent de l'Anti-Liban. Elles forment un immense plateau où l'on distingue trois groupes principaux : *Basan*, au nord-est, région volcanique, très fertile en pâturages; *Galaad* au sens strict, au sud de l'Hiéromax, également riche

(1) De Lapparent, *Revue biblique*, 1896, p. 572.
(2) V. Vigouroux, *Livres Saints*, etc., t. III, p. 535 et s.

en pâturages, et les montagnes de Moab ou *Abarim*, à l'est de la mer de sel. Ce pays est traversé par trois grands affluents du Jourdain et de la mer Morte : l'Hiéromax (ou Yarmouk), le Jaboc et l'Arnon.

AUTEURS A CONSULTER sur la géographie de la Palestine. — V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, Paris, 1868 et s.; Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872; Fillion, *Atlas géographique de la Bible*, Lyon, 1892; Riess, *Atlas Scripturae sacrae*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890; Bædecker, *Palestine et Syrie*, 2e édit., Leipzig, 1893.

*
* *

Importance de la terre sainte au point de vue de la rédemption. — L'histoire du peuple d'Israël, en raison de ses relations avec le plan divin de la rédemption, n'est que partiellement régie par les lois d'un développement naturel; elle est principalement l'œuvre de l'intervention surnaturelle de Dieu. Le pays qui lui fut assigné comme demeure répond à ce double caractère : il dut être conquis par la force des armes, mais la possession en avait été garantie à Israël par une *promesse de Dieu* lui assurant une protection divine toute spéciale pour s'en emparer.

Il convenait que le pays que Dieu donnait à son peuple élu et que pour ce motif il appelle avec emphase « le sien » (1), fût *particulièrement riche en bénédictions naturelles*. A plusieurs reprises, la Bible l'appelle « un bon, un excellent » pays, où « coulent le lait et le miel », et même « le meilleur de tous les pays » (2). L'excellence de la terre de Chanaan avait une significa-

(1) *Lev.* XXV, 23.
(2) *Ezech.* XX, 6.

tion plus profonde. Conformément au caractère typique de l'Ancien Testament, la terre de la promesse est une figure du royaume des cieux, et sa fertilité, une image de l'abondance des grâces et des biens surnaturels propres au royaume des cieux.

Cependant, malgré la fertilité du sol et la douceur du climat, Chanaan était exposé aux éléments dévastateurs de la nature (sécheresses, sauterelles, etc.), et au point de vue politique, aux incursions d'ennemis très puissants qui se disputaient l'empire du monde. La providence divine le voulait ainsi, afin qu'Israël reconnût avec évidence qu'à tous égards son développement matériel et historique dépendait de la protection extraordinaire de Celui qui par grâce l'avait appelé à l'existence. Dès qu'Israël ingrat méconnaissait sa totale dépendance de son Seigneur, ces éléments de destruction devenaient entre les mains de Dieu des instruments de châtiment qui ramenaient le peuple à la reconnaissance de la vérité.

La terre promise au peuple de Dieu devait aussi être telle qu'elle servît à la vocation spirituelle d'Israël. Tout d'abord Israël devait conserver intactes la vraie foi, les mœurs pures et l'espérance du Rédempteur. Voilà pourquoi, il dut être protégé autant que possible contre l'influence du paganisme et n'avoir que peu de rapports avec les nations voisines. L'isolement du pays servait à ce dessein : au nord il est fermé par les montagnes infranchissables du Liban et de l'Anti-Liban, à l'est et au sud par le désert et à l'ouest par la mer.

L'isolement d'Israël devait servir à un autre but, en apparence tout opposé. Israël avait pour mission de ne pas conserver pour lui seul le salut à venir, mais de le communiquer au monde entier. « Élargis l'espace de tes tentes, dit Isaïe au peuple de Dieu, déploie les couvertures de tes demeures; pas d'économie, allonge

tes cordes, affermis tes pieux, car tu te répandras à droite et à gauche, et ta postérité envahira les nations (LIV, 2-3) ». La position centrale de la terre promise convenait admirablement à ce but. « La Terre Sainte, isolée, jusqu'à la captivité, du reste de la terre, pouvait en devenir le cœur, parce qu'elle en est géographiquement le centre. Placée, pour ainsi dire au point d'intersection des trois grandes parties du monde antique, c'est-à-dire de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, la Palestine peut être considérée comme appartenant à chacune d'elles : elle touche par le nord à l'Asie Mineure; par le sud à l'Égypte; les caravanes la mettaient, à l'est, en rapport avec l'Assyrie et la Babylonie; à l'ouest, la Méditerranée l'unissait à l'Afrique et à l'Europe (1). » Cette position centrale, qui n'eut toute son importance que lorsque fut venue la plénitude du temps, fit d'Israël, durant toute la durée de son histoire, comme le prédicateur continuel des révélations divines pour tous les peuples. Ceux-ci avaient l'occasion d'apprendre à connaître Yahweh, le Dieu d'Israël, avec sa puissance invincible, sa bonté miséricordieuse et sa justice rigoureuse. Ce que Dieu opère en Israël, il le fait aux yeux des peuples : *In medio gentium posui eam, et in circuitu ejus terras... ego faciam in medio tui judicia in oculis gentium* (2).

II. — Les habitants de Chanaan

L'histoire des premiers habitants de la Terre Sainte est encore obscure. Plusieurs savants pensent que les Cedmonites, les Kénites, les Hévéens, les Raphaïm, les

(1) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n° 345.
(2) *Ezech.* V. 5, 8; cf. *Exod.* XV, 14-16; *Judith* V.

Enacim (1), et autres peuples, mentionnés par la Bible, étaient de race sémitique (2). Ces peuples durent céder la place à des envahisseurs de race chamite. Des descendants de Chanaan, partis des rives du golfe Persique, vinrent se fixer sur les bords de la Méditerranée. Là ils devinrent illustres sous le nom de Phéniciens ou de Sidoniens (3). Ils occupèrent aussi tout le pays cisjordanique, qui reçut d'eux le nom de terre de Chanaan. Quant à la population primitive, elle fut en partie détruite, en partie absorbée par les conquérants (4). Déjà du temps d'Abraham, les Chananéens étaient partagés en petites principautés indépendantes (*Gen.* XIV). Une des tribus chananéennes les plus importantes, celle des *Amorrhéens*, établit à l'est du Jourdain un grand empire, qui s'étendait du fleuve Arnon au grand Hermon. Du temps de Moïse, le royaume était divisé en deux : au sud du *Jaboc* régnait Sehon, roi d'Hésébon, au nord, Og, roi de Basan. Le nom d'Amorrhéen (5) a

(1) Les partisans de la non-universalité du déluge (Lenormant, Motais et Robert) veulent voir dans les Kénites des Caïnites, et dans les Raphaïm et les Enacim des descendants des géants antédiluviens. Cette identification n'est pas prouvée.

(2) Kaulen, article *Canaaniter* dans le *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. II, p. 1791.

(3) L'identité des Phéniciens et des Chananéens ne saurait être contestée (Renan, *Hist. d'Israël*, t. I, p. 10; Maspéro, *Hist. anc.*, p. 189). — Il est possible aussi que les Chananéens aient pénétré en Palestine par le sud.

(4) D'après plusieurs auteurs, les vainqueurs auraient emprunté leur langue aux tribus subjuguées. On explique ainsi comment les Chananéens, d'origine chamite, parlent une langue sémitique. Il est plus probable que les Phéniciens, lors de leur séjour au bord du golfe Persique, au milieu de tribus sémitiques, en ont adopté le langage. V. plus haut, p. 107. — D'autres, surtout des rationalistes, regardent les Chananéens comme étant de race sémitique (Maspéro, *Hist ancienne*, p. 185; Renan, *Hist d'Israël*, t. I, p. 11).

(5) Dans les inscriptions cunéiformes (dont quelques-unes remontant jusqu'à 3000 ans environ avant notre ère), la Palestine est appelée souvent *Martu* ou pays des *Amurri*. Ce nom est manifestement identique avec celui d'*Amorrhéens*. Comme ceux-ci demeuraient à l'ouest de la Babylonie, Martu est devenu synonyme de l'ouest. V. F. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, 1897, p. 172.

quelquefois aussi le sens général de Chananéen ou bien désigne plus spécialement les habitants principaux de la Palestine méridionale (1).

La Genèse mentionne aussi parmi les Chananéens, la tribu des Héthéens (חִתִּים) : ils habitaient la Palestine méridionale, Hébron était une de leurs villes (2). Plus tard la Bible nous les présente comme un peuple guerrier très puissant, qui est gouverné par ses propres rois (3). Sur ce peuple, presque inconnu autrefois, les découvertes de M. Sayce ont apporté des révélations inattendues, qui éclaircissent plusieurs textes bibliques, jusque-là obscurs. Il en résulte que, dès la plus haute antiquité, il existait un vaste empire héthéen (désigné dans les hiéroglyphes égyptiens par *Khîti* et dans les

(1) Les inscriptions découvertes en 1888 près de Tell-el-Amarna, l'ancienne ville de Khouenaten, en Égypte, fournissent de curieux renseignements sur la situation politique de Chanaan vers la fin du XVe siècle av. J.-C. Ce sont des lettres de rois babyloniens et de princes chananéens aux pharaons Aménophis III et Aménophis IV. Il en résulte que l'Égypte exerçait alors sur Chanaan une suprématie plus nominale que réelle et qui menaçait de s'affaiblir toujours davantage. Les Héthéens et leurs alliés pénétraient toujours plus en avant vers le sud et l'ouest et étaient sur le point d'enlever à l'Égypte sa situation prépondérante dans l'Asie occidentale. Ils étaient surtout soutenus par les princes chananéens du nord. Dans ces lettres sont mentionnées : Gaza, Ascalon, Lachis, Ajalon, Megiddo, Chazor, Tyr, Sidon, etc. Le prince d'Urusalim (Jérusalem), Abdihêba, se plaint de ce que le roi d'Égypte favorise les *Habiru*, qui sous la conduite d'un certain Elimilki ou Milkili, s'emparent de tout le pays. Winckler et Zimmern ont conjecturé, mais sans vraisemblance, que ces Habiru étaient des Hébreux. — Burnaburias, roi de Karadourias (Chaldée), donne au pays de Chanaan le nom de *Kinnahi* et à ses habitants celui de *Kunnachèens*. Il est surprenant que même les princes chananéens du sud, dans leurs rapports avec la cour de l'Égypte, se servaient de la langue assyrienne et de l'écriture cunéiforme. Ce fait s'explique par la domination de plusieurs siècles que Babylone avait exercée sur les pays de l'occident. — Le texte complet des tablettes de Tell-el-Amarna est transcrit et traduit par M. Halévy, dans le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1890, et suiv; le P. Scheil, dans les mémoires de la mission du Caire, VI, 2; Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie*, VI, 245 : Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna*, Berlin, 1896. — V. aussi Delattre, *Le pays de Chanaan*, Paris, 1896.

(2) *Gen.* X, 15; XXIII, 3 et s.

(3) III *Reg.* X, 29; II *Paral.* I, 17.

inscriptions cunéiformes par *Khatti*), qui englobait presque toute l'Asie Mineure. Leurs villes principales étaient Kadesh sur l'Oronte et Carchémis sur l'Euphrate. Les Héthéens possédaient une écriture hiéroglyphique spéciale, qu'on n'a pas encore réussi à déchiffrer, et une civilisation avancée. Pendant longtemps, ils furent de dangereux rivaux pour l'Égypte; Ramsès II fut heureux de faire la paix avec eux. Ils furent aussi de dangereux ennemis pour les rois assyriens, jusqu'à ce que Sargon, en 717 av. J.-C., parvînt à s'emparer de leur capitale, Carchémis, et à écraser leur puissance. — Les Héthéens nommés dans la Bible sont vraisemblablement une partie de ce grand peuple, qui, à la suite des guerres avec l'Égypte, étaient restés en Chanaan.

Auteurs a consulter. — Sayce, *La Lumière nouvelle*, etc., p. 122 et s.; Kaulen, article *Hethäer* dans le *Kirchenlexicon*, t. V, p. 1973 et s.; Di Carra, *Gli Hethei-Pelasgi*, Rome, 1894; Vigouroux, *les Héthéens de la Bible*, dans la *Revue des questions historiques* 1882, XXXI, p. 58 et s. et les *Mélanges bibliques*, 2e édit. Paris.

Au sud-ouest de Chanaan résidaient, du temps des patriarches, les *Philistins* (פְּלִשְׁתִּים, φυλιστιείμ, *Philistaei*), qui, d'après la table ethnographique, descendaient de Mizraïm et de Cham et étaient sortis du pays des *kasluhim*, à l'est du delta du Nil. De divers passages de la Bible (1), nous apprenons que les Philistins étaient originairement des *Caphtorim* (mot que les Septante et la Vulgate ont traduit par *Cappadoces*), c'est-à-dire des Phéniciens établis sur la côte du Delta égyptien. La région habitée par les Philistins est appelée *Pelescheth*, *Philistaea*, plus tard *Palaestina*, nom que les écrivains profanes de la Grèce et de Rome ont ap-

(1) *Deut.* II, 23; *Jerem.* XLVII, 4; *Amos* IX, 7.

pliqué à tout le pays de Chanaan. Le mot hébreu *Pelescheth* signifiant « immigration, région habitée par des immigrés », le noms de Philistins désigne des *immigrés, des étrangers*, d'où la traduction ἀλλόφυλοι qu'en donnent souvent les Septante. Dans les monuments cunéiformes, leur pays est appelé *Pilista* et *Palastav*. Les Philistins étaient gouvernés par des rois de leur nation, qui résidaient dans les principales villes. Cinq d'entre elles avaient une importance particulière : Accaron, Geth, Azot, Ascalon et Gaza; on les appelle souvent la Pentapole.

Auteurs a consulter. — Knobel, *Die Völkertafel*, p. 215; Ebers, *Egypten u. die Bücher Mosis*, p. 120. Les articles *Caphtorim* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, p. 211, et *Philister* dans le *Kirchenlexikon*, t. IX, p. 2024.

CHAPITRE XII

ABRAHAM

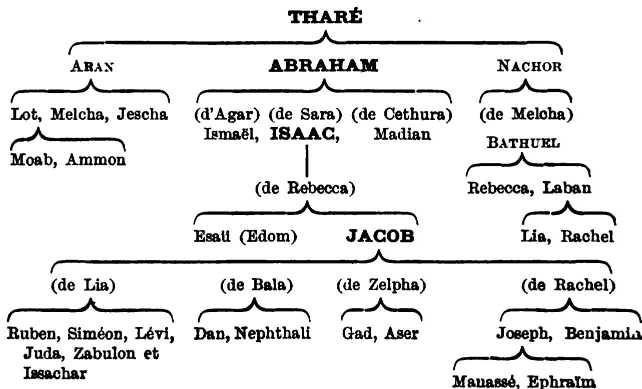
I. — La vocation d'Abraham.

Abram, nommé plus tard Abraham, naquit à Ur en Chaldée (1). Son père, Tharé, quitta cette région avec

(1) La Chaldée, appelée dans la Bible « pays des Kasdim », et, dans les textes cunéiformes les plus anciens, « terre des Kashdu », plus tard : « Kaldu », appartient au bassin de l'Euphrate et du Tigre, et s'étendait entre la Babylonie au nord, et le golfe Persique au sud On n'a que peu de renseignements sur l'histoire primitive des Chaldéens. *Ur Chaldaeorum* paraît être, d'après les plus récentes découvertes, identique avec la moderne *Mughéir*, sur la rive occidentale de l'Euphrate, à peu près à mi-chemin entre la ville de Babylone et l'embouchure de l'Euphrate. On a trouvé dans les ruines abondantes de cette localité une foule de briques et de tablettes portant le nom d'Ur; on y a même lu les noms de plusieurs rois, bien antérieurs à Abraham. *Ur* signifie ville, la ville par excellence, c'est-à-dire la capitale du pays (Voir Kaulen, *Babylonien und Assyrien*, p. 95 et s.; Vigouroux, *Bible et découvertes*, etc., t. I, p. 415 et s.; Hommel, *Geschichte Babyloniens*, etc., p. 211 et s.).

Arbre généalogique de la famille des patriarches.

Abraham descend de Sem. La liste de ses ancêtres est donnée *Gen.* XI, 10-26. Ce sont : Sem, Arphaxad, Salé, Heber, Phaleg, Reu, Sarug, Nachor, Thare. Thare eut trois fils.



sa famille, pour aller s'établir dans le pays de Chanaan. Mais les émigrants s'arrêtèrent à Haran, dans la Mésopotamie supérieure, où Tharé mourut. Ce fut là, — sinon déjà à Ur, — qu'Abraham reçut l'ordre de Dieu : « Sors de ton pays », etc. (1). Dieu exige d'Abraham qu'il se sépare complètement de sa patrie et de la maison de son père, où l'idolâtrie s'était déjà introduite (2); il lui ordonne de partir pour un pays qu'il lui désignera plus tard. Comme récompense des sacrifices que Dieu demandait à Abraham, il ajoute des promesses magnifiques, au nombre de quatre, rangées en gradation ascendante :

1) Abraham sera le père d'un grand peuple;
2) Il sera béni de Dieu;
3) Dieu exaltera son nom;
4) Abraham sera bénédiction, c'est-à-dire une source de bénédiction pour les autres. « Je bénirai, dit le Seigneur, ceux qui te béniront, et maudirai ceux qui te maudiront; et en toi seront bénis tous les peuples de la terre. »

2. Cette promesse est la troisième prophétie messianique. Dans la suite, elle fut, à plusieurs reprises, renouvelée à Abraham, confirmée et complétée; elle fut aussi réitérée à Isaac et à Jacob. Elle a un double sens : d'abord elle promet à Abraham une descendance naturelle fort nombreuse. Abraham, en effet, est devenu « le Père d'une multitude de nations » (3), des Israélites, des Ismaélites, des Madianites et des Édomites. Mais la prophétie a surtout en vue la postérité spirituelle, bien plus nombreuse encore : par sa foi, Abraham est devenu « le père de nous tous », « le père de tous les croyants » (4).

(1) *Gen.* XII, 1.
(2) *Jos.* XXIV, 2, 3.
(3) *Gen.* XVII, 5.
(4) « Secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non ei, qui

La bénédiction promise à Abraham, elle aussi, a tout d'abord un côté terrestre : Abraham et ses descendants, sous la protection du Seigneur, ont acquis de grandes richesses, de la puissance et de la célébrité. Mais bien plus précieux sont les biens surnaturels que la bénédiction divine assurait à Abraham et à sa race : c'est le salut messianique qui avant tout est visé dans la prédiction que « en lui », c'est-à-dire « par lui », toutes les races de la terre seront bénies. L'expression *in te* fut expliquée plus tard par les mots *in semine tuo.* C'est donc par sa descendance qu'Abraham deviendra une source de salut pour le monde. Cette descendance est tout d'abord le peuple d'Israël, qui, par ses relations avec les Gentils devait faciliter à ceux-ci la connaissance du vrai Dieu et les préparer à la venue du Messie. Mais si le salut messianique est considéré dans toute sa plénitude, « la descendance d'Abraham » qui le procurera directement, n'est ni l'ensemble, ni la meilleure partie du peuple israélite, mais un seul individu, c'est le Messie lui-même, le Sauveur du monde; c'est ce qu'insinue déjà l'emploi qui est fait de ce passage au psaume LXXI, v. 17, qui est messianique : « Et benedicentur in ipso omnes tribus terrae ». Saint Paul le dit expressément : « Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dicit : « et seminibus » quasi in multis, sed quasi in uno : « et semini tuo », qui est Christus » *(Gal.* III, 16).

La prophétie indique encore quelle sera l'extension de cette bénédiction : l'humanité entière est appelée à y participer. Les autres livres de l'Écriture, notamment les prophètes, rappellent très souvent et très clairement

ex lege est solum, sed et ei, qui ex fide est Abrahae, qui *pater est omnium nostrum;* sicut scriptum est : quia patrem multarum gentium posui te ». *Rom.* IV, 16, 17. « Qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahae » *Gal.* III, 7.

que les biens messianiques seront offerts à tous sans exception, de sorte qu'il est illégitime d'expliquer les paroles de Dieu à Abraham autrement que de l'universalité des hommes. Aucun peuple sur la terre n'est exclu de la bénédiction que la descendance d'Abraham apportera au monde. Cham lui-même n'est pas excepté; la malédiction de Noé reçoit ainsi un correctif important.

Cette prophétie marque un nouveau et notable progrès dans le développement des prédictions messianiques. Le salut messianique nous apparaît comme une bénédiction: la malédiction qui, à cause du péché, pèse sur l'humanité sera enlevée. La source de cette bénédiction, la race d'où sortira le Messie, est marquée avec plus de précision. L'extension de la bénédiction ne l'est pas moins, puisqu'il est clairement défini qu'elle sera universelle.

3. Abraham obéit à l'ordre divin et, en compagnie de Lot, son neveu, se rendit dans la terre de Chanaan. Il la parcourut jusqu'à ce qu'il arriva à Sichem. Là le Seigneur lui apparut et lui annonça qu'il était arrivé au terme de son voyage, en ajoutant: « Je donnerai ce pays à tes descendants ». Une famine força Abraham à se rendre en Égypte (1).

Après son retour dans la terre promise, des querelles ayant éclaté entre ses serviteurs et ceux de Lot au sujet des pâturages, Abraham fit preuve d'un grand esprit de conciliation et de désintéressement. Il abandonna à Lot, plus jeune que lui, les rives fertiles du Jourdain, semblables alors, dit l'Écriture, « à un jardin du Seigneur et au pays d'Égypte », et se contenta des régions montagneuses à l'ouest du fleuve. Le Seigneur récompensa bientôt cette générosité. Dans une nouvelle vision, il lui réitéra la promesse de lui donner la terre de Chanaan,

(1) *Gen.* XII, 10-20. V. Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, etc., 6e éd., t. I, p. 453.

et ajouta que sa postérité, qui deviendra « comme la poussière de la terre », la possédera « pour toujours ». En signe de ses droits futurs, il dut la parcourir dans tous les sens. Abraham arriva ainsi dans la vallée de l'Amorrhéen Mambré, près d'Hébron, et y séjourna quelque temps. — La promesse relative à la possession de la terre sainte reçoit ainsi un nouveau complément. C'est une possession durable, éternelle, qui est promise à la postérité d'Abraham. En fait, les Israélites en furent dépouillés lors de la captivité de Babylone. La promesse de Dieu était conditionnelle. Israël devait être fidèle à Dieu et observer ses lois : c'est parce qu'il n'a pas rempli ces conditions que la promesse ne s'est pas pleinement réalisée (1). Au sens typique cependant, la promesse est absolue. Chanaan est une image du règne messianique, principalement du ciel, que la descendance spirituelle d'Abraham possédera éternellement.

4. La conduite d'Abraham lors de sa vocation témoigne d'un abandon héroïque à Dieu et d'une foi inébranlable en la vérité de ses promesses.

« C'est par la foi, écrit saint Paul, qu'Abraham appelé (par Dieu) obéit et s'en alla dans la terre qu'il devait recevoir en héritage, et partit sans savoir où il allait (2). »

Il est vrai que Dieu récompensait largement le sacrifice de quitter la maison paternelle qu'il imposait à Abraham, par les magnifiques promesses qu'il lui faisait. Mais ces promesses elles-mêmes réclamaient de lui une foi héroïque : autant elles étaient sublimes en elles-mêmes, autant l'accomplissement en paraissait humainement invraisemblable. Un grand peuple devait sortir de lui, or son mariage avec Sara était resté stérile

(1) « Quodsi non audieritis me, nec feceritis omnia mandata mea... ego quoque haec faciam vobis... disperdamque terram vestram, et stupebunt super ea inimici vestri, cum habitatores illius fuerint, vos autem dispergam in gentes » (*Lev.* XXVI, 14-33; cf. *Deut.* XXIX, 24-28).

(2) *Hebr.* XI, 8.

et il n'y avait plus d'espoir pour l'avenir. L'Écriture a soin de mettre en relief cette circonstance : « Saraï était stérile, et elle n'avait point d'enfants (1). » C'est pour le même motif qu'elle mentionne si souvent l'âge avancé d'Abraham (2). Mais, malgré tout, Abraham crut à la promesse.

La postérité que sa foi lui faisait espérer devait avoir la terre de Chanaan comme héritage. Et pourtant « Dieu ne lui donna aucune possession dans ce pays, pas même où poser le pied : mais il lui promit seulement de la lui donner ainsi qu'à sa postérité après lui, quoiqu'il n'eût point encore de fils » (3). C'est précisément en relatant son arrivée à Sichem que l'Écriture fait la remarque : « Le Chananéen était alors dans le pays » ; c'est-à-dire les Chananéens en avaient déjà pris possession. Voilà pourquoi il fut impossible à Abraham de se fixer nulle part, comme dans sa propriété, mais, à la façon d'un étranger, il dut aller de côté et d'autre (4).

Dans la suite, Abraham témoigna de la même foi que lors de sa vocation. Car Dieu renouvela constamment ses promesses, en les précisant toujours davantage, de telle sorte qu'aux yeux de la raison humaine, l'accomplissement en devenait de plus en plus impossible. Mais parmi les plus dures épreuves auxquelles fut soumise sa foi, Abraham ne fléchit jamais, et c'est ainsi qu'il est devenu le modèle et « le père de tous les croyants » (5).

II. — Abraham et Melchisédech.

1. Des rois alliés de l'Orient, Chodorlahomor, roi d'Élam, avec ses trois vassaux, Arioch d'Ellasar, Am-

(1) *Gen.* XI, 30.
(2) *Ibid.* XII, 4; XVII, 1; XVIII, 11.
(3) *Act.* VII, 5.
(4) « Fide demoratus est in terra promissionis, tamquam in aliena, in casulis (*dans des tentes*) habitando » (*Hebr.* XI, 9).
(5) *Rom.* IV, 11.

raphel de Sennaar et Thadal de Guti, dans une expédition contre les rois de Sodome et des environs, avaient emmené Lot comme captif avec tous les siens. Abraham (1), à cette occasion, donna une nouvelle preuve de sa magnanimité à l'égard de son neveu égoïste : avec trois cent dix-huit de ses serviteurs, il poursuivit les ennemis et fut assez heureux pour délivrer Lot et reprendre tout le butin. Ce qui ajoute à l'importance de cet événement, c'est la rencontre avec Melchisédech. Melchisédech, roi de Salem (2), avec le nouveau roi de Sodome, vint féliciter Abraham. « Il offrit du pain et du vin, car il était prêtre du Dieu Très-Haut et il bénit Abraham. » Celui-ci lui donna la dîme de tout le butin (*Gen.* XIV, 18-20).

Melchisédech est une figure de Jésus-Christ, le véritable grand-prêtre, comme l'atteste le Psalmiste : *Juravit Dominus et non poenitebit eum : tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (3). L'Épître aux Hébreux (ch.VII), faisant le commentaire de cette parole, montre les traits de ressemblance entre Melchisédech et

(1) Abraham est appelé (*Gen.* XIV, 13) *Ibri* « hébreu », nom qui fut transmis à ses descendants, spécialement à ceux issus de Jacob. « On a discuté beaucoup pour savoir si l'adjectif *ibri* venait de Heber, l'ancêtre d'Abraham (*Gen.* X, 21, 24; XI, 16), ou bien si c'était primitivement une épithète « celui de l'autre côté », ou « celui qui a passé » (de la racine עבר « passer »), soit que les tribus voyageuses prissent ce nom quand elles avaient passé sur la rive droite de l'Euphrate, soit plutôt qu'il leur fût donné par les Chananéens... Ce sont probablement les gens de l'ouest qui ont donné aux nouveaux arrivants le nom de *Ibrim*. Dans les textes anciens, les descendants d'Abraham n'emploient jamais ce nom en parlant d'eux-mêmes à moins qu'ils ne s'adressent à des étrangers. Au contraire, les étrangers l'emploient volontiers » (Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, Paris, 1892, p. 36). — Dans les documents égyptiens se rencontre le nom *'Apri* ou *Apuriu*. Chabas et Ebers considèrent ce nom comme la forme égyptienne du mot *Ibri* (*Egypten u. die Bücher Mosis*, I, p. 316). Cette identification est contestée par d'autres.

(2) L'identification de ce nom avec celui de Jérusalem ne peut être démontrée, mais est très probable, *Urusalim* signifiant « ville de Salem ».

(3) Ps. CIX, 4.

Jésus-Christ, non seulement dans ce que l'Écriture rapporte de Melchisédech, mais même dans le *silence* qu'elle garde sur certaines circonstances de sa vie.

2. Melchisédech a un double ministère et un double nom. Il est roi et prêtre en même temps. Le Christ réunit de même ces deux dignités. Le nom de Melchisédech signifie roi de justice, et son titre de roi de Salem, roi de paix. Or la justice et la paix sont la caractéristique du royaume messianique (1).

Melchisédech offre en sacrifice du pain et du vin; c'est le symbole du sacrifice de la messe (2).

Le caractère figuratif de Melchisédech ressort peut-être plus encore de ce que la sainte Écriture ne dit pas de lui. Mystérieuse est son apparition comme prêtre du vrai Dieu au milieu d'un peuple païen, mystérieuses son origine et sa disparition : tout ce que l'Écriture nous en dit se borne à l'exercice de ses fonctions sacerdotales en présence d'Abraham. Saint Paul nous apprend que ce silence est voulu du Saint-Esprit.

Melchisédech, représenté sans père ni mère (*sine patre, sine matre*), est une image du fils de Dieu, « qui n'avait ni mère au ciel, ni père sur la terre (3) ».

Étant sans généalogie (*genealogia*), il est prêtre d'une tout autre façon que les prêtres lévitiques, qui devaient justifier leur droit au sacerdoce en faisant la preuve de leur descendance d'Aaron. De même le Christ n'est pas un prêtre lévitique, puisqu'il n'est même pas de la tribu de Lévi, mais de celle de Juda (4).

(1) *Ps.* LXXI, 3, 7.

(2) « Sacerdos in aeternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit » (*Office de la Fête du S. Sacrement*).

(3) Ἀλλὰ καὶ ἀπάτωρ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἀμήτωρ. πῶς; ἀπάτωρ τὴν κάτω γέννησιν, ἀμήτωρ τὴν ἄνω· οὔτε γὰρ ἐπὶ γῆς ἔχε πατέρα, οὔτε γὰρ ἐν οὐρανῷ μητέρα (S. J. Chrysostom., *De Prophetiarum obscuritate*, Paris, 1724, VI, pag. 170).

(4) *Heb.* VII, 13, 14.

L'Écriture ne parle ni de la naissance ni de la mort de Melchisédech, et on ne lui mentionne pas de successeur. Saint Paul en prend occasion pour dire : *neque initium dierum neque finem vitæ habens, assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in perpetuum* (ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές). Il est ainsi une figure du Christ, qui étant « prêtre pour l'éternité » (1), n'a pas besoin de successeurs comme les prêtres lévitiques. « Ceux-ci furent plusieurs, parce que la mort les empêchait de l'être toujours; mais celui-là (le Christ) demeurant éternellement, son sacerdoce est éternel » (2).

Deux circonstances de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech fournissent encore à l'Apôtre une preuve de la supériorité de Jésus-Christ, le prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sur les prêtres de l'ancienne alliance. Melchisédech a béni Abraham, et a reçu de lui la dîme. Par ces deux actes, il s'est montré supérieur à Abraham, et par suite supérieur aussi aux prêtres lévitiques représentés dans Abraham leur ancêtre. En bénissant Abraham, Melchisédech a béni tout le sacerdoce lévitique, or « c'est une vérité sans contestation que c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur (3) ». Quant à la dîme, l'Apôtre dit : « Considérez combien est grand celui à qui Abraham a donné même la dîme de ce qu'il avait de meilleur, lui le patriarche... C'est pour ainsi dire Lévi lui-même, qui pourtant reçoit la dîme (d'après la loi mosaïque), qui l'a payée dans la personne d'Abraham (4). »

3. *L'invasion élamite.* — Jusque dans les derniers temps, le chapitre XIV de la Genèse était le seul renseignement qu'on possédât sur l'invasion des rois d'Orient

(1) *Ps.* CIX, 4.
(2) *Hebr.* VII, 23, 24.
(3) *Ibid.* VII, 7.
(4) *Ibid.* VII, 4, 9

en Palestine et sur l'histoire ancienne d'Élam. Les rationalistes ne manquèrent pas de profiter de l'absence d'autres documents historiques pour battre en brèche l'autorité du récit biblique (1). Les documents cunéiformes, sans parler directement de l'expédition racontée par la Bible, ont jeté une telle lumière sur ce fait que son caractère historique ne peut plus désormais être contesté. Il est prouvé qu'au vingtième siècle avant J.-C. existait en Orient la constellation politique que suppose la Genèse, c'est-à-dire la suzeraineté de l'empire d'Élam sur les rois qui étaient à l'ouest de ce pays et l'extension de cette suzeraineté jusqu'en Chanaan.

Élam, situé à l'est de la Babylonie, fut primitivement habité par des Sémites; plus tard ce pays tomba sous la domination d'une tribu très guerrière, d'origine probablement touranienne. Déjà, au vingt-troisième siècle avant J.-C., les Élamites firent des incursions heureuses en Babylonie, et dans l'une d'elles, vers l'an 2270 avant J.-C., le roi élamite Kudur-Nachundi avait enlevé d'Erech l'idole de la déesse Istar. Ces succès répétés donnèrent une hégémonie complète à Élam sur la Babylonie. Dans la deuxième moitié du vingtième siècle, le roi babylonien Sin-muballitt apparaît comme vassal d'Élam, où régnait alors Kudur-Mabug. Ce dernier est présenté comme un roi très puissant : dans ses inscriptions, il prend le titre de *Adda-Martu,* « prince du pays amorrhéen » ou « de l'occident »; et nous savons qu'il fit proclamer son fils Iri-Aku, roi des villes chaldéennes d'Ur et de Larsa. Vers la même époque, mais un peu plus tard, les inscriptions nous montrent l'Élam gouverné par Kudur-la-ukh-gamar et la Babylonie par

(1) V. Vigouroux, *Bible et déc.*, t. I, p. 501. Wellhausen, à la suite de Nöldeke, déclare « impossible » que du temps d'Abraham quatre rois soient venus des bords du golfe Persique faire une razzia en Chanaan. *Die Composition des Hexateuchs*, 2e édition, p. 311

Hammurabi (1). — Ces renseignements concordent admirablement avec le récit de la Genèse. Celle-ci nous présente en effet le roi d'Élam comme suzerain, non seulement des rois de Sennaar (Babylone) et d'Ellasar (Larsa), mais aussi de Chanaan, puisque l'invasion élamite a pour cause le refus des rois chananéens de la vallée de Siddim de payer à Chodorlahomor, roi d'Élam, le tribut qu'ils lui avaient payé depuis douze ans. Enfin les assyriologues les plus autorisés tels que le P. Scheil et Fritz Hommel n'hésitent pas à identifier Kudur-la-ukh-gamar avec Chodorlahomor, Hammurabi avec « Amraphel, roi de Sennaar » et Iri-Aku, avec « Arioch, roi d'Ellasar » (inexactement traduit dans la Vulgate par Pontus). Quant à Thadal, roi de Gojim (*gentes*), c'est vraisemblablement le roi de *Guti* (Kuti), nom d'une tribu qui habitait au nord-est de Babylone (2).

(1) La découverte du nom de Chodorlahomor est due au P. V. Scheil. Jusqu'ici il fallait se borner à montrer le caractère élamite du nom de Chodorlahomor, en le décomposant en ses éléments : *Kudur*, qui signifie « serviteur » et *Lagamar*, qui est le nom d'une déesse élamite. Le texte cunéiforme découvert par le P. Scheil a été publié par lui dans la *Revue biblique*, 1896, p. 600, et dans le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, XIX, 40. Après divers essais de traduction, les assyriologues donnent au texte découvert par le P. Scheil le sens suivant : « Hammurabi ordonne à Sin-idina de faire rendre les déesses d'Emulhbal par Kudur-lughamar, le jour où celui-ci remettra en liberté Sin-idina. Si Kudur-lughamar n'y consent pas volontiers, que Sin-idina emploie la force. » A l'aide d'autres textes, on peut ainsi se représenter la situation à laquelle ce texte fait allusion. Sin-idina, roi de Larsa et d'Emuthbal, avait été détrôné par Kudur-Mabug et remplacé par le fils de ce dernier Iri-Aku. Cependant Hammurabi, d'origine arabe, après avoir détrôné Sin-muballitt, était devenu roi de toute la Babylonie. Il réussit même à briser la puissance de Kudur-lughamar, et celui-ci fut contraint de rendre la liberté et le trône à Sin-idina. Ce fut à cette occasion que Hammurabi enjoignit à Sin-idina de replacer dans leur sanctuaire les images des déesses babyloniennes, enlevées autrefois par les Élamites. L'épisode auquel fait allusion cette lettre est évidemment postérieur à celui qui est raconté par la Genèse : car ici Chodorlahomor est encore suzerain du roi de Babylone et Iri-Aku occupe le trône de Larsa. V. Fritz Hommel, *Die altisraelitisch Ueberlieferung*, Münich, 1897, p. 176 et s.

(2) Hommel, *op. cit.*, p. 206.

III. — L'alliance de Dieu avec Abraham.

1. Abraham entendit de nouveau la voix de Dieu dans une vision : « Ne crains rien, je veux être moi-même ton protecteur, et ta récompense sera grande à l'excès » (*Gen.* XV, 1). Abraham répliqua en faisant la douloureuse réflexion que Dieu, malgré sa promesse, ne lui avait pas encore donné de fils et que l'héritier de sa maison sera Éliézer, de Damas, un étranger, un serviteur. Mais Dieu réitère avec plus de précision la promesse déjà faite : Abraham aura une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Humainement parlant, la réalisation de cette promesse était impossible; cependant Abraham ne se laissa induire en erreur, ni par les objections de sa raison, ni par l'abattement et la tristesse de son cœur. « Il crut ». Ce seul mot exprime un acte véritablement héroïque. *Contra spem in spem credidit*, dit saint Paul (1). Aussi sa foi « lui fut imputée à justice », c'est-à-dire Dieu par sa grâce lui accorda ou plutôt augmenta en lui la justice, que Jésus-Christ par les mérites de sa rédemption a acquise à l'humanité. La donation du pays de Chanaan est encore renouvelée à Abraham. Tout en adhérant absolument dans son cœur à la promesse divine, Abraham en désire une garantie extérieure. Dieu la lui accorde et veut contracter avec lui une véritable alliance et s'engager ainsi solennellement à réaliser sa promesse. Chez les anciens, quand on concluait un contrat, on offrait des sacrifices, ou du moins on immolait des animaux; on les découpait ensuite en morceaux qu'on déposait sur deux lignes parallèles. Les contractants passaient entre ces deux lignes, en se souhaitant, pour le cas où ils manqueraient à la foi jurée, le sort qu'avaient eu les animaux dont les

(1) *Rom.*

membres venaient d'être découpés (1). Suivant l'ordre de Dieu, Abraham immola un certain nombre de victimes et les disposa de cette manière. Durant tout le jour, il dut chasser les oiseaux de proie qui venaient s'abattre sur les chairs des victimes (ce qui était déjà de mauvais augure). Au coucher du soleil, Abraham fut surpris par un sommeil profond où son âme fut saisie d'un indicible effroi et comme plongée dans les ténèbres. Ce nouveau signe était encore en rapport avec la prédiction qui allait lui être faite. Il lui fut annoncé en effet que ses descendants seront assujettis pendant de longues années à une dure servitude en pays étranger. Après la quatrième génération, ils reviendront en Chanaan, et exécuteront contre ses habitants impies le châtiment de la justice divine. Le soleil étant couché, Dieu vint dans l'obscurité de la nuit conclure l'alliance : Abraham vit la majesté divine qui, sous la forme d'une colonne de fumée et de feu, passa entre les membres découpés des victimes. Dieu donna ainsi à Abraham la garantie extérieure de la donation de la terre de Chanaan à sa postérité.

2. Cet acte si solennel n'était pourtant que le commencement de l'alliance, car jusqu'ici Abraham n'a encore contracté aucune obligation spéciale à l'égard de Dieu; d'autre part le Seigneur voulait manifester plus clairement encore tout ce qu'il promettait à son allié. Lorsque Abraham eut déjà atteint l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans, treize ans après la naissance d'Ismaël, l'alliance fut définitivement conclue de part et d'autre (*Gen.* XVII). Dieu apparaît de nouveau à Abraham et lui dit : « Marche devant moi et sois parfait ». Puis il lui explique dans le détail tout ce que renferment ses engagements envers Abraham :

a) Abraham sera père d'une multitude de peuples :

(1) V. *Jerem.* XXXIV, 18. De là l'expression ὅρκια τέμνειν.

aussi son nom d'*Abram* (père élevé) est changé en celui d'Abraham (père de la multitude) ;

b) Sa postérité possédera Chanaan pour toujours;

c) Dieu veut être d'une manière spéciale le Dieu d'Abraham et de sa race (*ut sim Deus tuus et seminis tui*, v. 7);

d) La durée de l'alliance est également déterminée : elle s'étendra d'Abraham à ses descendants pour toute l'éternité.

Dieu impose ensuite à Abraham l'obligation de la circoncision pour lui et pour ses fils. Ce rite devait être la garantie extérieure de leur fidélité à Dieu et la condition indispensable pour participer aux bénédictions divines. Quant à la postérité promise, Dieu dit encore qu'elle descendra non pas d'Agar, mais de Saraï (ma princesse) qui désormais s'appellera Sara (princesse); car d'elle naîtra un fils, et de celui-ci sortiront des princes et des peuples : Sara sera donc la souche d'une race de princes. Abraham rit en entendant cette prédiction. Ce ne fut pas un rire d'incrédulité ou de doute, mais d'étonnement et de joie, car saint Paul dit expressément qu'en cette circonstance il n'a pas faibli dans la foi : *non infirmatus est fide* (1). A cause de ce rire, l'enfant que Sara mettra au monde l'année suivante s'appelera Isaac (יִצְחָק « il rit »). C'est lui qui sera le dépositaire de la promesse, et non pas Ismaël, le fils de la servante. Cependant celui-ci, sur la demande d'Abraham, est également béni de Dieu : une nombreuse postérité et une grande puissance lui sont promises. La vision terminée, Abraham se circoncit, lui, Ismaël et tous les mâles de sa maison. — Bientôt après (*Gen.* XVIII) le Seigneur (2) vint en compagnie de deux anges

(1) *Rom.* IV, 19.

(2) Yahweh qui apparaît ici à Abraham est manifestement identique avec *l'ange du Seigneur*, qui est mentionné pour la première fois au

et réitéra la promesse de la naissance d'Isaac. Sara, qui écoutait derrière l'entrée de la tente, ne put s'empêcher de rire, se disant qu'à son âge, la maternité était impossible. Mais le Seigneur par le reproche qu'il lui fit l'amena à la foi, de sorte qu'elle aussi est désignée comme modèle de la foi (1). A l'occasion de cette visite, le Seigneur donna à Abraham de nouvelles preuves de son amitié en recevant de lui l'hospitalité et plus encore en lui faisant la confidence de la prochaine destruction des villes coupables de la Pentapole. Dieu poussa la condescendance jusqu'à céder progressivement aux demandes de plus en plus hardies du patriarche. Mais la culpabilité de Sodome et de Gomorhe était trop générale et, comme les deux compagnons du Seigneur le constatèrent eux-mêmes, trop révoltante, pour que le

chapitre XVI, 7, de la Genèse. Cet *ange du Seigneur* a souvent apparu aux hommes dans l'Ancien Testament, leur a parlé, a agi devant eux. Dans le texte hébreu, il s'appelle : *Maleack Yahweh*, *Maleack Elohim*, *Maleack Haelohim* (ἄγγελος κυρίου, *angelus Domini*). Il existe à ce sujet une célèbre controverse entre les théologiens, dont les uns soutiennent qu'il est *un ange créé*, et les autres qu'il est *Dieu* lui-même. Qu'il suffise de donner sur ce sujet quelques indications générales :

a) Il n'est pas évident que l'Écriture veuille toujours désigner sous ce nom une seule et même personne.

b) Quelques apparitions, surtout celles mentionnées dans la Genèse et l'Exode, étaient des théophanies : c'est Dieu lui-même qui y apparaît. Telle est la doctrine unanime des Pères et des théologiens; elle s'appuie sur les expressions très claires de l'Écriture qui dans les passages en question fait parler et agir Yahweh lui-même.

c) Le point en litige est de savoir si dans ces cas Dieu a apparu *immédiatement*. Plusieurs théologiens répondent par l'affirmative et prétendent que « l'ange de Yahweh » est la 2e personne de la Trinité, qui prenait alors un corps apparent, et qui dans le Nouveau-Testament s'est uni hypostatiquement à la nature humaine. Cependant plusieurs Pères et un grand nombre de théologiens anciens sont d'avis que « l'ange de Yahweh » était un ange qui représentait Dieu, qui parlait et agissait au nom de Dieu et qui pour ce motif est souvent désigné comme étant Dieu lui-même (cf. Rohling, *Uber den Jehova-engel des alten Testamentes* dans « *Theolog. Quartalschr.*, 1866, p. 415; Vandenbrœck, *Dissertatio theolog. de theophaniis sub veteri Testamento*, Louvain, 1851; Vacant, *L'ange de Jéhovah* dans le *Diction. de la Bible*, t. I, p. 586; P. Montagne, *Revue biblique*, 1894, p. 232 et s.

(1) *Heb.* XI, 11.

bras vengeur de la justice divine pût être retenu davantage. Seuls Lot et ses deux filles furent épargnés et conduits par les anges à Segor (1).

L'année suivante, lorsque Abraham avait cent ans, naquit Isaac.

3. *La circoncision* (hébreu : מוּלָה, περιτομή) ne constituait pas par elle-même l'alliance avec Dieu : elle n'en était que la confirmation et comme le signe extérieur. Elle était en même temps pour Abraham le symbole de la justice que lui avait méritée sa foi (2). Les descendants d'Abraham, comme leur père, devaient porter ce signe de l'alliance divine. Quiconque refuse de se faire circoncire mérite la mort à cause de son mépris pour l'alliance (3). Le Gentil qui veut être admis dans la communauté du peuple élu, doit, lui aussi, se soumettre à la circoncision : par elle il devient l'égal des Israélites, et partage tous leurs devoirs et tous leurs droits (4).

La circoncision avait encore une autre signification symbolique. Comme elle était une opération douloureuse, la recevoir était un acte d'obéissance et de sacrifice. Elle symbolisait ainsi le renoncement à la chair, la pureté du cœur et l'amour de Dieu. Toutes ces vertus existant déjà en Abraham avant la circoncision, celle-ci n'en était que la marque extérieure. Pour les Israélites, cette cérémonie était un mémorial des vertus de leur père et une exhortation à les imiter. Déjà Moïse leur demande de circoncire leur cœur (5). La circoncision corporelle n'a même de valeur qu'auprès de ceux qui

(1) *Gen.*, XIX, 16-22.
(2) Beithmayr, *Commentar zum Briefe an die Römer*, Ratisbonne 1845, p. 193. « (Abraham) signum accepit circumcisionis, signaculum justitiae fidei (σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως), quae est in praeputio (*Rom.* IV, 11).
(3) *Gen.* XVII, 14.
(4) *Ex.* XII, 48.
(5) *Deut.* X, 16, cf. *Jerem.* IV, 4; VI, 10; IX, 25.

pratiquent en même temps la circoncision spirituelle; quiconque ne possède que la circoncision charnelle se distingue sans doute des Gentils par l'extérieur et en apparence, mais en réalité il est à assimiler à l'incirconcis (1).

D'après saint Paul (2), la circoncision était une figure du baptême. Elle était dans l'Ancien Testament ce que celui-ci est dans le Nouveau, le sacrement de la foi. De même que l'Israélite portait dans son corps la marque par laquelle il appartenait au peuple élu, l'homme qui a reçu le baptême est marqué dans son âme du sceau des enfants de Dieu; c'est par le baptême aussi qu'il est incorporé à l'Église et contracte toutes les obligations du chrétien. — Les anciens théologiens, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, enseignent que la circoncision enlevait aussi le péché originel; la plupart sont d'avis qu'elle produisait cet effet non par sa vertu propre comme le baptême, mais en raison de la foi aux mérites de Jésus-Christ (3).

Le signe de l'alliance, la circoncision, doit, d'après XVIII, 3, conserver sa valeur pour toujours. Cette durée éternelle ne doit pas s'entendre autrement que la durée de l'alliance elle-même. Or celle-ci n'a été en vigueur que jusqu'à la mort de Jésus-Christ, où fut scellée la nouvelle alliance. L'ancienne alliance n'est éternelle

(1) Circumcisio quidem prodest, si legem observes : si autem praevaricator legis sis, circumcisio tua praeputium facta est. (*Rom.* II, 25.)

(2) Circumcisi estis circumcisione non manufacta, in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo (*Col.* II, 11, 12).

(3) Ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur... In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet, in quantum est instrumentum passionis Christi jam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio (*Summ. Theol.*, p. III, q. 70, a. 4).

qu'autant qu'elle figure et renferme comme en germe la nouvelle et éternelle alliance. C'est pour le même motif que la circoncision a perdu sa raison d'être depuis la mort de Jésus-Christ. A partir de ce moment, il ne reste plus que ce qui était symbolisé par elle, la circoncision du cœur (1). Quiconque regarde encore, après la mort de Jésus-Christ, la circoncision charnelle comme nécessaire, renie la foi chrétienne (2). Celui qui est fidèle à Jésus-Christ et mortifie ses passions mauvaises, celui-là possède la vraie circoncision, qui a une valeur éternelle (3).

Déjà longtemps avant Abraham, la circoncision était pratiquée en Égypte, comme le prouvent certaines momies et une très ancienne représentation d'une scène de circoncision. Elle était aussi en usage en dehors de l'Égypte chez les peuples africains du sud. Hérodote, II, 37 déclare que les Égyptiens « pratiquaient la circoncision pour cause de propreté ». Ce n'est que dans la famille patriarcale qu'elle était d'origine divine, et qu'elle était une institution éminemment religieuse d'un caractère obligatoire (4).

4. *Moab et Ammon.* De Segor, Lot s'était retiré plus loin dans la montagne. De l'inceste que commirent avec lui ses deux filles, naquirent ses deux fils Moab et Ammon, ancêtres des peuples qui portent les mêmes noms. Ils se fixèrent à l'est du Jourdain, là où étaient alors les Émites et les Zomzommim (5). Plus tard ils furent repous-

(1) In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur (*Gal.* V, 6).

(2) Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit (*Gal.* V, 2).

(3) Nos enim sumus circumcisio, qui spiritu servimus Deo et gloriamur in Christo Jesu, et non in carne fiduciam habentes (*Philipp.* III, 3; *Coloss.* II, 11).

Καὶ ὑμεῖς μὲν οἱ τὴν σάρκα περιτετμημένοι· χρῄζετε τῆς ἡμετέρας περιτομῆς, ὑμεῖς δὲ ταύτην ἔχοντες, οὐδὲν ἐκείνης δεόμεθα (Saint Justin, M. *Dialog. contra Tryphonem Iudæum*, c. 19).

(4) Vigouroux, *Bible et découvertes*, etc., t. I, p. 475-480

(5) *Deut.* II, 10-22.

sés par des Amorrhéens, Moab au delà de l'Arnon, au sud, et Ammon vers le désert, à l'est. A cause de leur parenté avec Israël, Dieu défendit à son peuple de les attaquer lors de son entrée en Chanaan. Néanmoins ces deux peuples furent presque toujours en hostilité avec Israël. C'est pour cette raison et aussi à cause de leur origine, qu'ils furent exclus du droit de cité dans Israël, même après la dixième génération (1). Les prophètes eurent à porter de fréquentes menaces contre ces peuples; Moab surtout est comme le type de l'ennemi de Dieu et d'Israël.

IV. — Isaac et Ismaël

1. Comme le rapporte le chapitre XVI, Sara n'avait pu s'élever à la foi ferme de son mari et, désespérant de voir s'accomplir en elle la promesse divine, elle avait proposé à Abraham de prendre pour femme l'Égyptienne Agar, sa servante. De ce mariage naquit Ismaël. Mais déjà avant la naissance d'Ismaël la paix de la famille fut troublée : Agar devint orgueilleuse et pour échapper aux mauvais traitements de Sara elle s'enfuit pour quelque temps (2). Après la naissance d'Isaac, les fâcheuses conséquences de la polygamie se firent sentir davantage encore : Ismaël, plus âgé que son frère de quatorze ans, en fit l'objet de ses moqueries (3). Sur les instances de Sara et avec la permission de Dieu, Abraham renvoya Agar et son fils. Par une protection spéciale de Dieu, Ismaël, près de mourir de soif dans la solitude, fut sauvé et demeura dans le désert de Pharan entre l'Égypte et la Palestine, où il devint très habile à manier l'arc; il épousa une femme égyptienne,

(1) *Deut.* XXIII, 3.
(2) *Gen.* XVI, 4 et s.
(3) *Ibid.* XXI, 9.

dont il eut douze enfants (1). C'est par eux qu'il est le père des Bédouins Arabes, qui habitent la presqu'île de Sinaï. En eux s'est réalisée la promesse que sa postérité sera nombreuse, ainsi que la prédiction : « Il sera semblable à un onagre; sa main sera contre tous et la main de tous sera contre lui; en face de ses frères il dressera sa tente » (2).

2. L'histoire d'Isaac et d'Ismaël, outre son sens littéral, a une signification mystique qui nous est révélée par saint Paul, *Gal.* IV, 23-31. Les deux femmes Agar et Sara sont la figure de l'Ancien et du Nouveau Testament, Ismaël et Isaac sont la figure des enfants des deux testaments, des Juifs et des chrétiens. Les rapports sur lesquels est basé le caractère typique de ces personnes peuvent se ramener à quatre.

a) En chacune des deux femmes est représenté le caractère des deux testaments. Agar n'est qu'une servante d'Abraham, voilà pourquoi Ismaël de par sa naissance est esclave. De même l'Ancien Testament, dont la loi a été promulguée au Sinaï, est une mère, qui enfante pour la servitude (3). Les Juifs en effet sont asservis à la lettre de la Loi, qui ne les affranchit pas du joug du péché. Sara, au contraire, est libre et mère d'enfants libres. La liberté est le caractère du Nouveau Testament : ses enfants, les chrétiens, sont affranchis de l'observation de la loi mosaïque et sont libres de la servitude du péché.

b) Une seconde analogie résulte du mode de la naissance des deux fils, Ismaël est né d'Agar suivant les lois naturelles (*secundum carnem*); Isaac, au contraire, est né en vertu de la promesse de Dieu, qui par miracle le fit naître de Sara, stérile et fort avancée en âge. Il est

(1) *Gen.* XXV, 12 et s.
(2) *Ibid.* XVI, 12.
(3) *Gal.* IV, 24.

le fils de la promesse (*filius promissionis*). Ismaël figure les Israélites qui sont la postérité charnelle d'Abraham : ils sont les enfants de l'Ancien Testament en vertu de leur naissance naturelle; Isaac figure les chrétiens, qui sont la postérité spirituelle du même Abraham. Ils ne descendent pas d'Abraham suivant la nature, mais en vertu de la promesse divine, car ils sont compris dans la promesse : *Patrem multarum gentium constitui te.* Ils sont enfants d'Abraham non par leur naissance corporelle, mais par la foi, et Abraham est le père de tous les croyants (1).

c) Une autre similitude se trouve dans les persécutions qu'Ismaël fit souffrir à Isaac. C'est ainsi que le vrai peuple de Dieu est persécuté par les Juifs.

d) Le sort final des deux enfants est marqué par ces mots : « Chasse la servante et son fils »; — et d'autre part : « C'est d'Isaac que sortira la race qui portera ton nom, » c'est-à-dire c'est lui qui est le dépositaire de la bénédiction. De même l'Ancien Testament a été toléré quelque temps comme figure et préparation du Nouveau; mais quand vint le Nouveau, l'Ancien est devenu inutile, il a été « expulsé », il a cessé d'exister, et c'est au Nouveau Testament qu'a été transmise la bénédiction promise à Abraham, celle-là même en qui tous les peuples sont bénis.

(1) Cette paternité spirituelle d'Abraham, d'après saint Paul, a été figurée en ce que la circoncision fut pour Abraham le signe de la justice acquise par sa foi et qu'il possédait déjà avant la circoncision : *Ut sit pater omnium credentium per præputium...; et sit pater circumcisionis non iis tantum qui sunt ex circumcisione; sed et iis qui sectantur vestigia fidei* (*Rom.* IV, 11, 12; cf. v. 16-17). L'apôtre ne s'exprime pas moins clairement au chap. IX, 6-8 : « Ce ne sont pas tous ceux qui descendent d'Israël, qui sont Israélites; ce n'est pas *parce qu'ils* sont de la race d'Abraham, que tous sont ses enfants, mais (il est écrit :) c'est dans Isaac (seul) que sera (vérifié) le nom de la (vraie) postérité d'Abraham, c'est-à-dire ce ne sont pas les enfants (d'Abraham) selon la chair, qui sont les enfants de Dieu (et enfants d'Abraham au sens spirituel), mais ce sont ceux, qui sont enfants (d'Abraham) selon la promesse, qui sont réputés (être) la (vraie) descendance (d'Abraham). »

V. — Le sacrifice d'Isaac

1. Déjà avant la naissance d'Isaac, Abraham, probablement contraint par une famine, avait quitté Hébron pour aller au sud, dans le pays des Philistins, et s'était fixé dans le pays de Gérare (XX, 1 et s.). Le lieu habituel de son séjour en ce pays était Bersabée. C'est ici qu'après tant d'épreuves, il fut soumis à la plus grande de toutes. Toutes les espérances du vieux patriarche reposaient sur son fils Isaac : c'est par lui que devaient se réaliser toutes les promesses divines : la possession de la terre promise, la postérité nombreuse et la bénédiction qui devait rejaillir sur le monde entier. Et voilà que durant la nuit se fait entendre la voix du Seigneur : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va dans la terre de Moriah, et immole-le en holocauste sur la montagne que je te montrerai ». Cet ordre n'était pas moins opposé aux prédictions précises relatives à cet enfant qu'à l'amour paternel d'Abraham pour son fils; il était aussi en contradiction avec la défense expresse d'offrir des sacrifices humains. Surtout chacune des paroles divines devait être l'une après l'autre comme un coup de glaive dans le cœur du père. L'Écriture ne nous dit rien du combat intérieur d'Abraham. Il fallait *sacrifier* à la prescription divine et les vues naturelles et les affections du cœur les plus légitimes, totalement et aveuglément. Cependant Abraham n'hésita pas un instant. « De bon matin il se leva » et se mit en route. Il ne lui est même pas donné de faire son sacrifice dans l'entraînement de l'enthousiasme; il a trois jours pour méditer à loisir son dessein à côté de son fils. Les paroles d'Isaac, gravissant la montagne : « Mon père, voici le feu et le bois, mais où est la victime de l'holocauste? » durent être un nouveau coup dans

son cœur. Mais il resta ferme dans la foi et répondit : « Dieu y pourvoira, mon fils ». Son complet abandon à la volonté divine ne fut pas moins inébranlable que sa foi en la promesse divine : « C'est dans Isaac que se perpétuera ta race ». Il trouvait, selon la doctrine de saint Paul, la solution de ces contradictions apparentes dans la foi en la résurrection (1).

2. Dieu, en vertu de son domaine absolu sur la vie et la mort, pouvait donner à Abraham l'ordre d'immoler son fils et pouvait même permettre l'exécution de cet ordre. L'immolation effective d'Isaac n'eût pas été un péché pour Abraham, car dans ce cas la seule volonté de l'accomplir devrait déjà être regardée comme une faute. Or, loin de là, elle est son plus grand acte de vertu. L'immolation d'Isaac n'eût pas été davantage un obstacle à l'accomplissement des promesses divines (2). Mais Dieu se contenta des dispositions admirables d'Abraham. Ce qu'il voulait, ce n'était pas la mort d'Isaac, mais l'épreuve de la vertu du patriarche. Et celle-ci paraît avec un éclat qu'elle n'avait jamais eu jusque-là. C'est d'une manière vraiment héroïque qu'il témoigna de sa foi, de son espérance et de son amour envers Dieu. Aussi Dieu l'en récompensa par une nouvelle promesse qui se distingue des précédentes par sa forme et par son contenu. Sa postérité sera aussi nombreuse « que les étoiles du ciel et le sable du rivage de la mer ». Auparavant ces deux comparaisons avaient été employées isolément. « Sa postérité possédera les portes de ses ennemis et en elle seront bénis tous les peuples de la terre ». Et le Seigneur confirma ces promesses par un serment solennel : « Je le jure par moi-même » (3).

(1) Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones..., arbitrans, quia et a mortuis suscitare potens est Deus (*Hebr.* XI, 17-19).

(2) Cfr. *Heb.*, l. c.

(3) « Les hommes, dit saint Paul, prêtent serment en invoquant l'au-

Ainsi abondamment récompensé pour sa vertu, Abraham retourna à Bersabée; il y séjourna quelque temps, puis il revint à Hébron.

3. Ce fait est d'une très grande importance dans l'histoire du salut. Tout d'abord Abraham mérite plus parfaitement encore le titre de père de tous les croyants, puisque sa foi subit victorieusement l'épreuve la plus dure. Il apparaît en outre comme la figure du Père céleste, « qui a livré son fils unique » (*Joan*. III, 16). Quant à Isaac, chargé du bois du sacrifice en gravissant le mont Moriah et consentant librement à se laisser lier sur le bûcher, il est l'image de Jésus-Christ, qui a porté lui-même sa croix sur le Calvaire et s'y est laissé attacher par des clous. Le nom de Moriah ne reparaît que dans le IIe livre des *Paral*. III, 1, où il désigne l'emplacement du temple de Jérusalem (1).

4. Avec le sacrifice d'Isaac, l'histoire d'Abraham est arrivée à son point culminant. On ne mentionne plus que deux événements, qui font ressortir sa prévoyance pour l'avenir. A la mort de Sara, il voulut se procurer un lieu de sépulture dans le pays de la promesse. Étran-

torité de celui qui est plus grand qu'eux (Dieu); aussi le serment met fin à toute contestation parmi eux » (*Hebr*. VI, 16). Mais « Dieu dans la promesse qu'il fit à Abraham, n'ayant point de plus grand que lui, par qui il pût jurer, jura par lui-même » (*Ibid*., v. 13). La parole de Dieu se suffisant à elle-même ne saurait avoir besoin d'être garantie par un serment. Si néanmoins Dieu a confirmé sa parole par un serment, c'est par condescendance pour les hommes, pour leur rendre plus manifeste, combien sa parole est vraie et sa promesse immuable. « Voilà pourquoi, Dieu voulant montrer avec plus d'évidence aux héritiers de la promesse, que son dessein était immuable, y a ajouté un serment; afin que (appuyés) sur deux choses inébranlables (la seule promesse et le serment) dans lesquelles il est impossible que Dieu trompe, nous ayons une très puissante consolation » (*Ibid*., VI, 17-18).

(1) Peut-être l'Écriture veut-elle indiquer par là que le Moriah d'Abraham est identique avec la colline du temple. Dans ce cas, il est important de constater qu'Abraham a offert son sacrifice à l'endroit même où fut érigé le sanctuaire de l'Ancien Testament et où furent immolées les victimes, qui toutes étaient des figures du sacrifice de Jésus-Christ. Cependant les traditions chrétiennes placent de préférence le lieu du sacrifice d'Abraham sur le Golgotha.

ger dans la terre de Chanaan, dont il ne possédait même pas une parcelle, il acheta d'Éphron, le Héthéen, un champ près d'Hébron, qui renfermait une caverne double, la grotte de Macpéla, qui devint le lieu de sépulture de sa famille (1). Le second fait est le mariage d'Isaac avec Rébecca, la petite-fille de son frère Nachor (2). Abraham épousa encore une autre femme, Cétura, par laquelle il devint l'ancêtre des Madianites. Il mourut à Hébron, âgé de 175 ans.

(1) Le chapitre XXIII, qui raconte ce fait, présente une peinture très intéressante des mœurs et des usages orientaux. V. Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. I, p. 505.

(2) Ce récit, au chapitre XXVI, n'est pas moins attachant.

CHAPITRE XIII

ISAAC ET SES DEUX FILS ÉSAÜ ET JACOB (1)

1. L'Écriture nous apprend relativement peu de chose sur Isaac. Son histoire est entremêlée avec celles de son père Abraham et de son fils Jacob et, pour ainsi dire, absorbée par elles. La vie d'Isaac ne présente rien de particulier. « Il est celui des trois patriarches qui a vécu le plus longtemps, a été le moins nomade, le moins riche en enfants, le moins favorisé de visions surnaturelles (2) ». Sa vie se passe tout entière dans le pays de Chanaan; son caractère est pieux (3), calme et patient (4); la bénédiction de Dieu l'accompagne partout; les promesses faites à Abraham lui sont plusieurs fois réitérées (5).

2. Ésaü et Jacob, les deux fils d'Isaac et de Rébecca, étaient jumeaux, mais pleins de contraste.

Déjà avant leur naissance, ils se « heurtaient dans le sein » de leur mère. Dieu lui-même en donna l'explication à Rébecca : « Deux nations sont dans tes entrailles et deux peuples se diviseront en sortant de ton sein. L'un de ces peuples sera plus fort que l'autre et l'aîné

(1) *Gen.* XXV, 19-XXVII.
(2) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, n° 355.
(3) *Gen.* XXIV, 63; XXV, 21; XXVI, 25, etc.
(4) *Ibid.* XXVI, 17, 22, etc.
(5) *Ibid.* XXVI, 2-5, 23-24.

sera assujetti au plus jeune ». Cet oracle est en même temps l'assurance que le plus jeune fils de Rébecca héritera des bénédictions divines, et désigne Jacob comme le dépositaire de la promesse (XXV, 21-23). La préférence de Dieu pour le plus jeune dès avant sa naissance est un exemple remarquable de la liberté avec laquelle Dieu distribue ses grâces : son choix n'est pas déterminé par des mérites acquis antérieurement, il est entièrement libre et gratuit. « Avant qu'ils ne fussent nés ou qu'ils n'eussent fait aucun bien ni aucun mal, l'un fut préféré à l'autre, afin qu'il fût bien constaté que le décret de Dieu n'est pas basé sur les œuvres, mais sur son libre choix » (*Rom.* IX, 10-13). L'élection que Dieu fait de Jacob, est aussi la plus belle preuve de son amour envers le peuple d'Israël; aussi le Seigneur la rappelle-t-il à son peuple ingrat : « Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob? dit le Seigneur, cependant j'ai aimé Jacob et j'ai eu de la haine pour Ésaü » (*Malach.* I, 2-3).

L'enfant qui naquit le premier était roux et couvert de poils et fut, pour ce motif, appelé Ésaü (« le velu ») ou Édom (« le roux »); l'autre avait la peau parfaitement lisse (XXVII, 11); de sa main, il tenait le talon de son frère, comme s'il voulait le précéder; aussi le nomma-t-on Jacob (יעקב « il a talonné », supplantateur). Les circonstances de la naissance des deux enfants et leurs noms étaient des présages de l'avenir; car Jacob a supplanté Ésaü en achetant de lui le droit d'aînesse et en surprenant la bénédiction paternelle (Cfr. XXVII, 36).

Le genre de vie des deux frères était bien différent. Ésaü, d'un caractère rude et violent, s'adonna à la chasse et aimait à errer dans les champs, tandis que Jacob, de mœurs plus douces, ne s'éloignait pas de la tente de ses parents.

Isaac avait une prédilection naturelle pour Ésaü, qui lui apportait le produit de ses chasses; mais Rébecca

chérissait Jacob, surtout à cause des promesses divines qui le concernaient.

La différence des deux caractères se montra dans tout son jour lorsqu'Ésaü céda son droit d'aînese. Ce droit conférait à celui qui en était investi une double part dans l'héritage paternel et une priorité en dignité et en puissance (1). Ésaü ne sut pas apprécier ces avantages ni considérer l'avenir. Ne pensant qu'à la jouissance du moment, il vend avec serment son droit à son frère pour un plat de lentilles. Jacob apparaît tout autre. Depuis qu'il connaît la promesse divine, il ne songe qu'à en procurer la réalisation. Il sait profiter du moment favorable et ne recule même pas devant le mensonge pour arriver à son dessein. — Ésaü donna encore une preuve de ses sentiments terrestres, en épousant, sans prendre conseil de ses parents, deux femmes païennes de la race des Héthéens (XXVI, 34-35; cf. XXIV, 2-4).

3. Isaac avait déjà résolu de donner la bénédiction paternelle à Ésaü, son fils préféré, mais, trompé par la ruse de Rébecca, il la prononça sur Jacob :

Voici, l'odeur de mon fils est comme celle d'un champ, qu'à [béni Yahweh;
Que Dieu te donne de la rosée du ciel et de la graisse de la [terre,
L'abondance du blé et du vin!
Que les peuples te servent,
Que les nations se prosternent devant toi!
Sois le maître de tes frères,
Et que se courbent devant toi les fils de ta mère!
Maudit soit qui te maudit, et béni soit celui qui te bénit!

Quand Isaac apprit la ruse, dont il venait d'être la

(1) *Gen.* XLIX, 3 : Ruben primogenitus meus... prior in donis, major in imperio. Cf. *Deut.* XXI, 17.

victime, il ne transforma pas en malédiction la bénédiction qu'il venait de donner à Jacob : il la confirma au contraire en disant : « Je l'ai béni, et il sera béni ». Cependant, ému par la douleur et les supplications de son premier-né, Isaac lui accorde aussi une bénédiction, mais qui ressemble plutôt à une malédiction : « Voici, ta demeure sera loin de la graisse de la terre et de la rosée du ciel (1); tu vivras de ton glaive et tu seras asservi à ton frère; mais quand tu secoueras son joug, tu le briseras de dessus de ton cou » (cf. *Hebr.* XII, 16-17) (2).

4. Ésaü, ainsi que les Édomites, ses descendants, se fixèrent dans les montagnes de Seïr, qui s'étendent de la mer Morte au golfe élanitique. Elles furent en conséquence appelées montagnes d'Édom, et plus tard toute la région reçut le nom d'Idumée. La partie du nord-est est très fertile (*Palæstina salutaris*), mais la partie occidentale consiste en rochers absolument stériles et inaccessibles, qui forment un contraste frappant avec les régions fertiles de la terre promise. C'est ainsi qu'est justifiée l'interprétation donnée plus haut à la bénédiction d'Ésaü (XXVII, 39), d'autant plus que les prophètes parlent dans le même sens du pays d'Édom : « J'ai eu de la haine pour Ésaü, j'ai fait de ses montagnes une solitude, j'ai livré son héritage aux chacals du dé-

(1) La Vulgate traduit : « *In* pinguedine terrae et *in* rore coeli desuper erit benedictio tua ». Elle prend le *min* hébreu au sens partitif. Le sens privatif est préférable, que l'on se place au point de vue philologique ou au point de vue exégétique. Les Septante traduisent : ἀπὸ τῆς πιότητος, etc.

(2) « L'oracle divin (*major serviet minori*) que Rébecca avait souvent dû se redire et que justifiait la conduite si différente des deux jumeaux, semble absoudre les moyens détournés qu'elle mit en œuvre. Son mensonge, si l'on n'accepte pas toutes les considérations subtiles de saint Augustin, s'explique par son ignorance des décisions de la théologie à l'égard du mensonge officieux et utile, question autrefois très discutée » (Card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 375).

sert » (1). Avant d'être occupée par les Édomites, cette région était habitée par les Horéens (troglodytes) qui furent en partie exterminés, en partie absorbés par les Édomites. A certains moments, la domination d'Édom s'étendait au delà des montagnes tant au nord qu'au sud. Conformément à la prédiction divine, ils vécurent dans une inimitié perpétuelle avec Israël. Saül remporta une victoire sur eux, et David les soumit à sa domination. Mais ils ne cessèrent de lutter pour leur indépendance. A cause de leur inimitié contre Israël, ils sont représentés dans les écrits des prophètes comme les principaux ennemis d'Israël et de la théocratie; à plusieurs reprises, les oracles des prophètes se dirigent contre eux et annoncent leur ruine. Ces prédictions ont été réalisées par les Machabées : Judas Machabée remporta sur eux une victoire éclatante et Jean Hyrcan les unit aux Juifs en les faisant circoncire. Plus tard ils se perdirent au milieu des tribus arabes. Il est remarquable que le dernier roi qui s'assit sur le trône de David, Hérode le Grand, était de race iduméenne.

(1) *Malach.* I, 3; cf. *Abd.* III, 4; *Jerem.* XLIX, 16.

CHAPITRE XIV

JACOB ET JOSEPH

I. — Jacob.

1. Après avoir prononcé sa bénédiction prophétique, Isaac disparaît du théâtre de l'histoire biblique, qui va désormais s'occuper de Jacob. On peut distinguer deux périodes dans la vie de Jacob : 1) depuis sa fuite en Mésopotamie jusqu'à son retour en Chanaan (XXVIII-XXXIII); 2) depuis son retour jusqu'à sa mort (XXXIV-L).

Pour échapper à la vengeance d'Ésaü et, en même temps, pour épouser une femme de sa parenté, Jacob s'enfuit à Haran, chez son oncle Laban. Les vingt années de durs labeurs et les déceptions dont il fut victime furent pour Jacob et pour Rébecca, sa mère, une juste punition de la supercherie dont ils avaient usé au détriment d'Ésaü. Mais ces malheurs furent aussi une école pour Jacob : plus il était abandonné des hommes, plus visiblement aussi Dieu se montrait son protecteur.

Il n'avait pas encore franchi le Jourdain, lorsque, une nuit, le Seigneur lui apparut près de Luz (Béthel), au sommet d'une échelle mystérieuse, se révéla à lui comme le Dieu de ses pères, lui renouvela la promesse faite aux autres patriarches et lui promit de plus : « Je serai ton gardien, partout où tu iras, et je te ramènerai dans cette terre » (XXVIII, 11-22).

Pendant son séjour à Haran (chap. XXIX-XXX), Jacob épousa les deux filles de Laban, *Lia* et *Rachel*, après sept années de service pour chacune d'elles. De ces deux femmes et de leurs deux servantes, Zelpha et Bala, il eut douze fils, qui donnèrent leurs noms aux tribus d'Israël, et une fille nommée Dina (cf. XXIX, 31 — XXX, 24; XXXV, 16-19. Voyez l'arbre généalogique, p. 144). Jacob s'acquit en outre de grandes richesses, grâce à la protection spéciale de Dieu et à sa propre industrie, malgré les ruses de son oncle, avare et intéressé. Celui-ci, en effet, ne s'était pas contenté de substituer Lia à Rachel; « dix fois » (1), c'est-à-dire souvent, il avait changé les conventions faites avec Jacob.

2. L'envie de Laban et de ses fils rendit bientôt la vie insupportable à Jacob. Aussi, sur l'ordre de Dieu, se mit-il en route pour la terre de Chanaan. Dans cette circonstance encore, le Seigneur le protégea et contre Laban, qui le poursuivait, et contre Ésaü, qui venait à sa rencontre avec une troupe d'hommes armés. La prière de Jacob (XXXII, 9-12) montre combien il redoutait la vengeance de son frère. Mais Dieu lui donna un double gage de l'heureuse issue de la rencontre. Il venait de quitter Laban en Galaad, lorsqu'une légion d'anges vint au-devant de lui, pour lui signifier que le secours du ciel lui était assuré. Jacob appela cet endroit *Maḥanaïm,* « camp double », c'est-à-dire composé d'hommes et d'anges. Arrivé sur les bords du fleuve Jaboc, le patriarche eut à soutenir un mystérieux combat avec Dieu. Ce fut alors qu'il reçut le nom d'*Israël,* « qui lutte avec Dieu » : « Car tu as été fort contre Dieu, combien plus le seras-tu contre les hommes. » Cet endroit fut appelé *Phanuel* (*peniel* « face de Dieu »). L'entrevue

(1) *Gen.*, XXXI, 41.

avec Ésaü eut lieu ce jour-là même, et la réconciliation entre les deux frères fut très cordiale. Poursuivant son chemin, Jacob passa le Jourdain, demeura quelque temps près de Sichem, puis à Béthel. Mais il désirait revoir son père, Isaac, qui restait toujours à Mambré. Pendant le trajet, près d'Éphrata, Rachel donna le jour à un fils et mourut aussitôt. Malgré cela, Jacob lui donna un nom d'heureux augure, *Benjamin* (« fils de la droite », fils de prospérité). Jacob arriva enfin près de son vieux père, qui mourut bientôt après, âgé de cent quatre-vingts ans. Les deux fils, Ésaü et Jacob, lui donnèrent la sépulture dans le tombeau de Macpéla. — La vie de Jacob fut souvent troublée par des dissensions dans sa famille, par les crimes de plusieurs de ses fils et surtout par la perte de Joseph. Longtemps il le pleura comme mort, et ce n'est qu'au soir de sa vie qu'une nouvelle gloire se leva pour lui. Ces nombreuses et difficiles épreuves que dut traverser Jacob et la protection surprenante de Dieu à son égard avaient tellement trempé et épuré son caractère, qu'il nous apparaît, à la fin de sa vie, comme une des figures les plus vénérables de l'Ancien Testament, digne d'être l'ancêtre et le modèle du peuple choisi de Dieu.

3. *Le nom d'Israël* est le nom ordinairement employé dans la sainte Écriture pour désigner les descendants de Jacob. Ils s'appellent « *fils d'Israël* », « *maison d'Israël* », « communauté (*cœtus*) d'Israël », ou simplement « *Israël* ». Dans la suite des temps, ce nom servit à désigner spécialement le royaume du Nord. Par son origine et sa signification, *Israël* est un nom honorifique. Mais le peuple ne le porte avec honneur qu'à la condition d'imiter son ancêtre, particulièrement dans la vertu dont l'exercice lui a valu ce nom. C'est pourquoi le prophète Osée rappelle ce fait au peuple, lorsqu'il lui reproche sévèrement son manque de confiance

en Dieu. Israël s'allie à des nations païennes, « se repaît de fumée et poursuit le vent de la mort ». Tout autre a été la manière d'agir de son ancêtre Jacob. « Dans sa force, il lutta avec l'ange et il fut vainqueur », grâce à sa prière persévérante. « Et toi aussi, reviens à ton Dieu » (*Osée*, XII, 16).

II. — Joseph.

1. Dans la seconde partie de son histoire, Jacob passe au second plan : son fils Joseph devient le personnage principal, autour duquel se groupent les événements rapportés par l'Écriture. La figure de Joseph domine même celle des trois premiers patriarches, par le rang élevé qu'il occupa dans le monde et parce qu'il fit entrer l'histoire d'Israël dans une voie nouvelle. Aussi sa vie a-t-elle une très grande importance dans l'histoire de la rédemption. A notre époque, elle mérite d'autant plus d'attirer l'attention que les particularités du récit biblique nous permettent de juger de la valeur historique et de l'origine de ce récit. Les détails sur les mœurs égyptiennes sont si nombreux et si précis qu'ils ne peuvent venir que d'un auteur qui a longtemps vécu en Égypte (1).

(1) « Il n'y a pas un détail de la biographie (de Joseph) qui ne soit confirmé par les monuments et les documents indigènes : tout y est exact, on peut dire, jusqu'à la minutie, et la narration ne peut avoir été racontée, par conséquent, que sur les lieux, à une époque peu éloignée des événements. Un écrivain israélite qui aurait écrit longtemps après la sortie d'Égypte et sans y avoir vécu, n'aurait jamais pu réussir à parler avec cette exactitude irréprochable et n'aurait pas donné à ses tableaux une telle couleur locale, à une époque où il était impossible d'acquérir ces connaissances autrement que dans le milieu même où elles étaient, pour ainsi dire, vivantes. La couleur égyptienne de l'histoire de Joseph est si frappante que ceux même qui nient l'authenticité du récit sont obligés de la reconnaître. « La peinture des mœurs égyptiennes par cet écrivain est généralement très exacte », dit Ewald. Tous les exégètes et historiens libres-penseurs sont contraints de faire le même aveu » (Vigouroux, *La Bible et les découv.*, 3e éd., t. II, p. 5).

L'histoire des patriarches en général, mais tout particulièrement la vie de Joseph, est caractérisée par une intervention extraordinaire de Dieu. « Le Seigneur était avec lui » (XXXIX, 2) d'une manière toute spéciale. A différentes reprises, la sainte Écriture prend occasion de le rappeler (XXXIX, 2-5; 21-23); cette protection divine était si remarquable qu'elle n'échappa même pas aux Égyptiens idolâtres (cf. XXXIX, 3; XLI, 39). Joseph a connu toutes les extrémités des choses humaines; les destinées les plus opposées, le bonheur et le malheur, se succèdent dans sa vie d'une manière frappante. Toutes ces vicissitudes eurent pour résultat d'élever et de perfectionner le caractère déjà si noble de Joseph, et de faire de lui un modèle de vertu; d'autre part, la haine, la persécution et les profondes humiliations furent le moyen choisi par Dieu pour le conduire « au sceptre du pouvoir, à la puissance et à la gloire éternelle » (1).

2. Comme fils aîné de Rachel, et probablement plus encore à cause de sa conduite exemplaire et de ses qualités personnelles, Joseph était l'enfant préféré de son père; Jacob avait le dessein de lui transmettre les droits de primogéniture, et ne s'en cachait du reste pas. Cette préférence lui attira l'envie et la jalousie de ses frères aînés. Leurs mauvaises dispositions se changèrent en une haine mortelle, lorsque Joseph leur eut raconté des songes, qui devaient être interprétés comme une prévision de sa gloire future et même de la souveraineté qu'il était appelé à exercer sur sa famille. Joseph lui-même semble s'être arrêté avec plaisir à ces songes, mais sans se douter du péril auquel ils l'exposaient (XXXVII, 6-11). Ses frères, il est vrai, ne mirent pas à exécution le plan qu'ils avaient conçu de le mettre à mort, et se contentèrent de le livrer, au prix de 20 sicles,

(1) *Sap.* X, 13-14.

à des marchands arabes, qui l'emmenèrent en Égypte et le vendirent comme esclave à Putiphar, le chef de la garde du corps du pharaon.

La caravane ismaélite faisait en Égypte un trafic d'aromates, de résine, de parfums et d'essences précieuses. Ces articles étaient très recherchés et estimés à un haut prix en Égypte, parce qu'on s'en servait pour embaumer les cadavres. Cette caravane faisait aussi le commerce des esclaves, qui étaient nombreux et recherchés en Égypte.

Le nom de Putiphar (pôti-phar) était commun en Égypte. La version des Septante, particulièrement compétente dans le cas présent, porte Πετεφρής, nom qui rappelle le vieil égyptien Peti-para, c'est-à-dire consacré à Ra (ou au dieu Soleil).

3. En Égypte, la conduite droite et loyale de Joseph lui attira la confiance de son maître, qui le nomma son intendant et l'établit sur tous ses serviteurs. Mais la fidélité et l'intégrité de Joseph, qui lui avaient valu cette haute distinction, furent aussi l'occasion de ses malheurs : victime innocente d'une femme dépravée, il fut jeté en prison. Cependant la divine Providence « ne l'abandonna pas dans ses chaînes » (1); il devint surveillant des autres captifs. Deux hauts dignitaires royaux ayant été jetés dans la prison d'État, Joseph eut l'occasion, en interprétant leurs songes, de manifester son esprit prophétique. Ce fut pour lui le point de départ d'une nouvelle destinée. Pharaon avait eu des songes qui le tourmentaient beaucoup et que personne parmi les sages et les magiciens ne pouvait expliquer. Joseph, appelé par le roi, en donna immédiatement le sens et joignit à son interprétation des conseils qui révélaient un rare esprit de prévoyance politique.

(1) *Sap.* X, 14.

Le pharaon choisit Joseph lui-même pour exécuter les mesures qu'il proposait : il le combla d'honneurs et en fit son premier ministre. Les années d'abondance et de disette prédites par Joseph étant survenues, le nouveau ministre procura le bien du royaume, confirma la puissance royale et augmenta son propre crédit.

4. Cette partie du récit contient une foule de particularités d'un caractère tout égyptien. L'intendant se rencontre, dès les temps les plus reculés, dans chaque maison égyptienne un peu considérable. L'épisode de la femme de Putiphar suppose que les femmes d'Égypte jouissaient d'une grande liberté. On voulait y trouver autrefois une contradiction avec les mœurs égyptiennes; mais les découvertes égyptologiques nous assurent maintenant du contraire. On a même trouvé un conte égyptien, *Le Roman des deux frères*, composé vers le quinzième siècle avant Jésus-Christ, qui renferme l'histoire d'une tentation offrant une analogie frappante avec la tentation de Joseph. Tout ce qui est dit des songes est conforme aux mœurs des Égyptiens. Les songes et l'interprétation des songes ont joué un grand rôle dans le pays du Nil; on leur a communément attribué la plus haute signification et fait dépendre d'eux les résolutions les plus importantes. Pour cette raison, ceux qui interprétaient les songes ont toujours joui d'une grande autorité. Les songes des deux officiers captifs sont égyptiens jusque dans leurs plus petits détails, tels que « les corbeilles de pain blanc, que le grand panetier avait sur sa tête ». Il en est de même des songes du Pharaon. Il paraît étrange que Joseph soit obligé de se faire couper les cheveux et de revêtir des habits neufs pour paraître à la cour, mais ce trait est conforme aux mœurs égyptiennes. L'élévation si rapide de Joseph aux plus hautes dignités du royaume, après qu'il eut été reconnu pour un homme favorisé de Dieu, n'a rien d'ex-

traordinaire en Égypte : les honneurs qu'on lui rend, l'anneau, le collier, les vêtements de lin, dont il est revêtu, tout cela est égyptien. Il en est de même du nom de *Safnat pa-ankh* « sauveur de la vie » qui est donné à Joseph ainsi que le nom de sa femme, *Aseneth* « siège de *Neith* » (la grande déesse de Saïs). — Le récit des années d'abondance suivies de disette est confirmé par nombre d'autres cas semblables. Outre les mesures prises par Joseph contre la famine, la Genèse mentionne que Joseph profita de la famine pour fortifier le pouvoir du pharaon : comme paiement des grains qu'il distribuait, il se fit donner successivement par les Égyptiens leurs métaux précieux, leurs troupeaux et enfin toutes leurs terres, celles des prêtres exceptées. Puis il rendit les terres aux premiers propriétaires, mais à condition de payer annuellement au pharaon la cinquième partie du revenu (XLVII, 15-26). C'est à cette mesure que l'auteur du récit biblique fait remonter l'origine de la loi qui oblige tous les Égyptiens, à l'exception des prêtres, de payer en impôt le cinquième du revenu de leurs terres. L'existence de cet impôt est confirmé par les historiens profanes, avec la seule différence que, d'après ceux-ci, non seulement les prêtres, mais aussi les soldats, étaient exempts d'impôts (1).

5. La famine, qui se fit sentir aussi en dehors de l'Égypte, devait servir dans le plan de Dieu, à *conduire Israël en Égypte*. Les fils de Jacob se rendirent aux marchés aux grains, qui se tenaient dans ce pays, et furent présentés à Joseph. Celui-ci voulut les mettre à l'épreuve, et fut heureux de constater le changement de leurs sentiments. Joseph leur donna alors une preuve touchante

(1) Sur le caractère égyptien de l'histoire de Joseph, voir surtout Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. II, p. 1-213; voir aussi Ebers, *Egypten*, etc., p. 288-360; Heibert, *Vom Paradies bis zum Schilfmeer*, Gera, 1877, p. 61-96; Riehm, *Handwörterbuch*, etc., à l'article « Joseph », p. 759 ss.

de sa magnanimité. Eux, qui autrefois avaient voulu le mettre à mort, n'entendirent de sa bouche que des paroles de joie et de pardon. Joseph invita toute la famille de son père à venir en Égypte. Jacob, jusque-là toujours très abattu de la perte de son fils qu'il croyait mort, se mit comme à revivre, quand il eut appris l'heureuse destinée de son fils bien-aimé, et se rendit immédiatement à son invitation. — C'est Joseph qui a préparé à Israël le chemin de l'Égypte; c'est à lui par conséquent que revient proprement le mérite du développement que le peuple devait prendre en ce pays. C'est précisément dans cette issue de l'histoire de Joseph que se manifeste l'action merveilleuse de la divine Providence. De même que ses profondes humiliations ont été pour Joseph la voie qui l'a conduit aux plus grands honneurs, ainsi les mauvais sentiments de ses frères ont abouti à leur propre salut et à celui de tout le peuple. Ce plan divin, une fois reconnu, devait être pour eux une consolation et leur enlever toute crainte en présence de Joseph. « Ne craignez pas, leur dit-il : pouvons-nous résister à la volonté de Dieu? Vous aviez médité de me faire du mal, mais Dieu a tout changé en bien, il m'a élevé pour sauver la vie à plusieurs peuples, je vous nourrirai, vous et vos enfants » (L, 19-21).

6. La reconnaissance de Jacob ne fit pas défaut à Joseph. Peu avant sa mort, il adopta Manassé et Éphraïm, les deux fils de Joseph, donnant à chacun les mêmes droits qu'à ses propres fils; par là il conféra à Joseph une partie du droit d'aînesse, mais contre la volonté de Joseph, il donna la préférence à Éphraïm, le plus jeune, au détriment de Manassé (XLVIII). Dans la dernière bénédiction qu'il prononça sur ses douze fils, avant de mourir, Jacob eut encore une fois l'occasion d'exprimer, d'une façon éloquente, sa prédilection pour Joseph et ses sentiments de reconnaissance pour les

services qu'il avait rendus à sa famille. Joseph, c'est-à-dire les deux tribus d'Éphraïm et de Manassé, lui apparaissent comme un jeune arbre; planté sur les bords d'une source, adossé à une muraille qui le protège contre le vent et la tempête, il donne les plus belles espérances (1). Ces deux tribus, il est vrai, seront exposées à des attaques et à des provocations, surtout de la part des archers. Mais vaillantes et exercées à la lutte, elles se défendront courageusement, avec le secours de Dieu, le Puissant de Jacob, le Rocher d'Israël. A la prédiction de l'avenir, le Patriarche joint les vœux les plus ardents : qu'une bénédiction abondante, une fertilité extraordinaire des terres, une nombreuse postérité, soient l'apanage de Joseph; que la bénédiction que lui donne son père surpasse même les bénédictions que lui-même a reçues de ses pères (XLIX, 22-26).

7. Joseph est d'abord une figure de son peuple. Il l'a précédé en Égypte, là il est devenu homme; il y a passé un temps considérable dans les fers, pour acquérir la liberté et de grands honneurs. De même, la jeunesse du peuple d'Israël s'est passée en Égypte, c'est là qu'il gémit dans l'esclavage, mais il en est délivré par la main de Dieu.

Joseph est aussi une figure de Jésus-Christ : privilégié de son père, distingué entre ses frères par des dons de la nature et de la grâce, il fut pour cela même persécuté et vendu par eux; jeté dans les fers, puis élevé jusque sur le trône de l'Égypte, il a été le sauveur de son peuple et honoré du titre de « sauveur du monde ».

(1) La traduction de la Vulgate, *filiae discurrerunt super murum*, d'après le texte hébreu, doit s'entendre des rejetons qui couvrent le mur.

CHAPITRE XV

JACOB BÉNIT JUDA (1)

1. Jacob, voyant approcher sa fin, fit venir tous ses fils à son lit de mort, pour leur faire ses adieux et leur exprimer ses dernières volontés. Ce moment, un des plus solennels de l'histoire de la rédemption, forme, pour ainsi dire, la ligne de démarcation entre deux époques. Autour de l'ancêtre du peuple élu sont ses douze fils, représentants des douze tribus d'Israël. Éclairé de la lumière prophétique, le regard du patriarche ne s'arrête pas à la personne de ses fils, il pénètre dans l'avenir le plus lointain (*in diebus novissimis,* v. 1), et entrevoit les destinées futures de chacune des douze tribus. Le vieux patriarche va leur remettre son testament, et assigner à chacune sa part d'héritage. Ce testament n'est autre chose que la transmission de la bénédiction divine, que Jacob lui-même avait reçue de ses pères. Jusque-là cette bénédiction n'a été donnée qu'à *un seul,* à Abraham, puis à Isaac et à Jacob; à présent elle est répartie entre les douze fils de Jacob. En eux tous se réalisera la promesse divine, faite à Abraham, à Isaac et à Jacob, d'une postérité nombreuse et de la possession de la terre promise.

(1) *Gen.*, XLIX, 8-12.

Au nom de Dieu, Jacob partage donc le pays de Chanaan entre les douze tribus : il retrace d'une façon générale le territoire qui sera assigné à chacune d'elles, conformément au plan divin et au caractère individuel de chacune. Mais le patriarche ne peut passer sous silence la partie la plus importante de la bénédiction patriarcale, celle qui concerne le « descendant en qui seront bénis tous les peuples de la terre », c'est-à-dire le Messie (*in semine tuo benedicentur omnes tribus terræ*). Isaac, à l'exclusion d'Ismaël, a été désigné par Dieu, à Abraham, comme l'héritier de cette promesse ; plus tard Jacob l'est également à l'exclusion d'Ésaü. On s'attend dès lors à ce que Jacob, éclairé par Dieu, désigne aussi l'heureux héritier de la promesse messianique.

Ici encore, ce n'est pas l'aîné qui est choisi pour être le dépositaire de cette promesse. Ruben, l'aîné, ne reçoit aucun des droits attachés à la primogéniture ; il en est privé à cause de son inceste avec Bala (XXXV, 22). L'une des prérogatives du droit d'aînesse, le droit à la double portion d'héritage, a d'ailleurs déjà été conférée à Joseph, lors de l'adoption de ses deux fils, Éphraïm et Manassé, par Jacob (XLVIII, 5). Les deux fils de Jacob qui venaient après Ruben, Siméon et Lévi, n'entendent de la bouche de leur père que des malédictions, au lieu de bénédictions. Pour venger leur sœur Dina, ils avaient usé à l'égard des habitants de Sichem d'une lâche perfidie et d'une cruauté inhumaine (XXXIV). De nouveau, comme il l'avait déjà fait immédiatement après le crime, le patriarche se défend d'y avoir pris aucune part, et enlève à Siméon et à Lévi le droit de posséder pour leur tribu un territoire propre et séparé des autres.

2. Le quatrième enfin, Juda, est désigné comme l'héritier de la principauté inhérente au droit d'aînesse, et en même temps de l'honneur d'être l'ancêtre du Mes-

sie. Jacob commence par une allusion à la signification du nom de Juda, présage de sa grandeur future :

> Tu es bien Juda (loué),
> Tes frères te loueront (1);
> Ta main sera sur la nuque de tes ennemis,
> Les fils de ton père se prosterneront devant toi (v. 8).

Juda aura la prééminence sur ses frères et le droit de leur commander. Ceux-ci reconnaîtront volontiers cette suprématie : car c'est Juda, qui toujours victorieux et invincible, marchera à leur tête pour les conduire au combat. Le verset suivant exprime la même pensée :

> Juda est un lionceau;
> Tu reviens du butin, mon fils.
> Le voilà qui s'étend, qui se couche,
> Comme un lion, comme une lionne;
> Qui osera le réveiller (v. 9)?

Le lion est le roi des animaux : ainsi « Juda est fort parmi ses frères » (I *Paral.* V, 2). De même que le lion, quand il a saisi sa proie, regagne son repaire dans les forêts des montagnes, ainsi Juda revient victorieux de tous ses combats et retourne chargé de butin dans son pays. Là, fièrement couché, il se repose; personne n'a l'audace de l'exciter à une nouvelle lutte.

Cette prophétie a eu un commencement de réalisation dans la position prépondérante que la tribu de Juda a occupée dès le principe, grâce à sa valeur et à ses succès. C'est Juda qui est le premier dans l'ordre des

(1) Cfr. XXIX, 35. « De même que le Christ a dit à Pierre : « Tu es « Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », de même Jacob révélant le mystère caché sous le nom de son fils, lui dit : « Mon fils, tu t'appelles Juda : c'est avec raison, car tes frères te loueront » (Card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 437).

campements et la marche à travers le désert (1); il est encore le premier à l'offrande, dans les sacrifices qui suivirent la dédicace du tabernacle (2). Lorsqu'après la mort de Josué, les fils d'Israël consultent le Seigneur : « Qui doit monter contre les Chananéens et être le *chef* à la guerre? » le Seigneur répond : « Juda montera : voici, j'ai livré le pays entre ses mains (3). » Mais cette prophétie fut réalisée plus parfaitement en David. Né de la tribu de Juda, il est appelé par Dieu à régner sur Israël, et la royauté est promise à sa famille pour toujours (4). Le premier, il subjugua définitivement les ennemis d'Israël et assura au royaume une paix véritable et universelle. Préparée par l'hégémonie de la tribu de Juda, réalisée en partie en David, cette prophétie ne fut totalement accomplie que par le Christ, « le lion victorieux de la tribu de Juda, de la race de David » (5), qui a triomphé du péché, de la mort et de l'enfer et qui jouit d'une gloire qui dépasse toute autre gloire. « Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel et sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu son Père (6). »

3. Le verset 10e prophétise la durée de cette puissance. L'idée messianique devient très claire :

Le sceptre ne sera point ôté à Juda,
Ni le bâton du commandement d'entre ses pieds (7),
Jusqu'à ce que vienne Schilo;
Celui auquel les nations doivent obéir.

(1) *Num.* II, 3; X, 5, 14.
(2) *Ibid.* VII, 12.
(3) *Jud.* I, 1-2.
(4) II *Reg.* VII, 16.
(5) *Apoc.* V, 5.
(6) *Phil.* II, 9-11.
(7) *Septante :* Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν

Les exégètes croyants, d'accord avec toute la tradition juive et chrétienne, ont toujours interprété ce passage dans le sens messianique; mais leurs explications sont parfois bien divergentes, parce que la signification du mot *Schilo* est incertaine.

Saint Jérôme l'a traduit par *mittendus* (celui qui a été promis), l'objet de l'attente des nations, *expectatio gentium*, parce qu'il a lu שָׁלוּחַ (*schaluah*) au lieu de *Schilo*. Le plus grand nombre des exégètes modernes, Reinke, Keil, Hengstenberg, Patrizi, etc., regardent ce mot comme un des titres du Messie. Schilo serait un nom propre, synonyme de Salomon, et signifiant la Paix ou le Pacificateur. Cette interprétation, qui a pour elle la ponctuation des Massorètes, est suffisamment justifiée au point de vue philologique et concorde avec les titres que l'Écriture donne ailleurs au Messie : « Prince de la paix » (1) et la « paix » elle-même (2). Cependant cette dénomination paraît étrange sur les lèvres de Jacob, ne s'harmonise pas avec le contexte et ne conserve pas le parallélisme. — Les anciens traducteurs ont lu *Schello*, composé de *sche* (qui) et de *lo* (à lui). Les Septante traduisent : ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (jusqu'à ce qu'il obtienne *ce* qui lui revient, c'est-à-dire le règne du monde); Aquila et Symmaque ont traduit ᾧ ἀπόκειται (jusqu'à ce que vienne *celui* à qui est dû le

μηρῶν αὐτοῦ. *Vulgate :* « Non auferetur sceptrum de Juda *et dux de femore ejus* ». L'hébreu מְחֹקֵק ne signifie pas ici chef, législateur (*dux*), mais bâton du législateur, bâton du commandement, comme il résulte du terme parallèle qui précède, שֵׁבֶט (sceptre), et des mots מִבֵּין רַגְלָיו (d'entre ses pieds) qui suivent. La figure est tirée de la coutume des monarques orientaux qui appuyaient leur sceptre à terre en le soutenant avec les deux pieds; ce sceptre était très souvent un simple bâton.

(1) *Is.* IX, 6.

(2) *Mich.* V, 5.

sceptre). Les Targumim ont rendu *Schilo* par : *Rex Messias cujus est regnum;* la Peschito, par : *Is cujus illud* (sceptrum) *est.* Cette interprétation, qui s'harmonise parfaitement avec le contexte, semble confirmée par le prophète Ézéchiel : « J'enlèverai à Sédécias sa couronne jusqu'à ce que vienne celui à qui elle appartient (1) ». — M. Bickell propose d'intercaler un Aleph dans le texte, ce qui donne שְׁאִילֹה (de *schaal,* désirer), « son désiré ». Cette correction ingénieuse ne rétablit pas seulement le mètre (distiques de sept syllabes), mais donne à la phrase un sens très satisfaisant (2).

Quelle que soit l'opinion que l'on adopte, le sens messianique est incontestable. Sous l'image du sceptre et du bâton de commandement la prophétie assure à Juda la suprématie sur ses frères, c'est-à-dire sur le peuple qui sortira d'eux. Ce pouvoir sera durable, il ne lui sera point enlevé, jusqu'à ce que de lui sorte le Messie. C'est à ce dernier qu'appartiendra dès lors la royauté de Juda, et il étendra son empire jusque sur les Gentils. « A lui les nations obéiront », elles se soumettront à lui volontairement. Le règne de Juda sera donc ininterrompu jusqu'à la venue du Messie, le roi

(1) XXI, 27 (32). Les paroles de saint Jean : εἰς τὰ ἴδια ἦλθε (I, 11) sont à rapprocher de cette interprétation.

(2) *Carmina Veteris Testamenti metrice* (Innsbruck, 1882), p. 188. — Plusieurs auteurs rationalistes et protestants prennent Schilo pour le nom de la ville de Silo, en Éphraïm (« jusqu'à ce qu'il vienne à Silo »), ville, qui, dans les premiers temps après la conquête de Chanaan était comme la capitale du royaume. Delitzsch (*Messianische Weissagungen,* p. 36 ss.) admet aussi cette explication, tout en maintenant le caractère messianique de la prophétie. Cette opinion est insoutenable. La mention de cette ville, étrangère et inconnue alors, eût été bien singulière dans la bouche de Jacob. Il y aurait ensuite contradiction entre la *prophétie* et les *faits :* car ce n'est pas Juda, mais Josué, de la tribu d'Éphraïm, qui a conduit les Hébreux à Silo; et Juda eût-il conduit tout le peuple d'Israël à Silo, que ce fait serait sans importance et ne méritait pas de faire l'objet d'une vision prophétique, ni d'être considéré comme le type du règne glorieux de David ou de Jésus-Christ.

par excellence, qui dominera sur toutes les nations de la terre. Mais la royauté de Juda ne cessera pas à la venue du Messie; loin de là, c'est alors seulement qu'elle aura son plein et entier développement.

D'après une opinion assez répandue, ce passage doit s'entendre de la fin du règne de Juda et fournit la date de la venue du Messie. Le sceptre, pense-t-on, sera enlevé à Juda, et c'est à ce moment que viendra le Messie; et, en fait, c'est lorsque les Romains mirent fin à l'indépendance de la Judée, que naquit Jésus-Christ. Mais cette opinion n'a aucune base philologique, elle est contredite par les données de l'histoire, et surtout elle est contraire à la prédiction du règne éternel de la maison de David, tel que l'entend l'Écriture (1).

Les versets suivants (11 et 12) ont principalement en vue les bénédictions temporelles accordées à Juda.

(1) L'hébreu *ad* (*ki*) (*donec*, jusqu'à ce que), considéré comme conjonction de temps, n'indique pas nécessairement que la situation dont il est parlé, *cesse* à la limite marquée, mais seulement qu'elle *dure* jusqu'à ce moment. C'est au contexte à renseigner sur ce sujet. Cfr. I. *Reg*. VI, 23 : « Michol non est natus filius *usque ad* diem mortis suae; » *Ps*. CIX, 1 : « Sede a dextris meis, *donec* ponam inimicos tuos scabellum... »; *Matth*. I, 25 : « Et non cognoscebat (Joseph) eam (Mariam) *donec* peperit filium suum primogenitum ». — Envisagée au point de vue de l'histoire profane, l'autonomie politique de Juda a pris fin, non pas sous les Romains, mais 600 ans avant la venue du Christ, à la captivité de Babylone. L'autonomie reconquise plus tard sous les *Machabées* ne peut entrer en ligne de compte ici, car ces princes étaient de la tribu de Lévi et non de celle de Juda. — Au point de vue de l'histoire de la rédemption, le règne de la maison de David ne doit pas avoir de fin. Dieu, par l'organe de Nathan, a assuré le trône à David « pour l'éternité » (II *Reg*. VII, 5, et s.). Dans son oracle le prophète laisse bien entrevoir qu'un jour la maison royale de David se montrerait indigne du trône et serait châtiée suivant ses mérites; néanmoins, Nathan dit expressément que le pouvoir *ne sera pas ôté* à la famille de David, que le trône et la royauté restent éternellement assurés à ses descendants; ils seront seulement châtiés, mais d'une façon humaine (*in virga virorum*). L'histoire a montré que ce châtiment a consisté dans la perte de l'autonomie politique. Mais, dans l'esprit du prophète, cette privation de la souveraineté temporelle n'était qu'un fait transitoire et presque imperceptible en comparaison de la durée éternelle du trône de David. D'ailleurs le *droit* au pouvoir n'est jamais sorti de la famille de David.

Il attache son âne à la vigne,
Au cep de la vigne, le petit de son ânesse;
Il lave son vêtement dans le vin,
Dans le sang de la grappe sa tunique;
Le vin étincelle dans ses yeux,
Ses dents sont blanches de lait.

Le territoire de Juda sera fertile en vignobles et en pâturages. Le vin sera si abondant qu'on le gâchera d'une manière insensée (1).

Après avoir béni tous ses fils, Jacob leur enjoignit de lui donner la sépulture dans le tombeau d'Abraham, près d'Hébron, au pays de Chanaan. Puis « il retira ses pieds dans le lit, et expira et fut réuni à son peuple ». Joseph le fit embaumer selon la coutume égyptienne et conduisit lui-même la momie de son père à Hébron, où elle fut déposée dans le tombeau de famille de Macpéla.

(1) Voir l'explication étendue et détaillée de cette prophétie dans le cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 416-464, et dans Himpel, *Theologische Quartalschrift*, 1886, p. 41-160.

CHAPITRE XVI

IMPORTANCE DE L'HISTOIRE DES PATRIARCHES

1. L'histoire des patriarches est le prélude de l'histoire d'Israël. La famille des patriarches a été comme le berceau d'où est sorti Israël avec les particularités de son caractère national. Cette période a surtout été une préparation à la Loi.

Pour vivre sous la Loi, Israël devait avant tout être isolé des Gentils. Cette séparation commence avec la vocation et la migration d'Abraham et se poursuit dans toute l'histoire des patriarches. Non seulement ils vécurent le plus possible à l'écart des Chananéens, et évitèrent surtout les unions matrimoniales avec eux (1), mais ils se séparèrent des branches moins nobles, issues de la famille patriarcale, de Lot et de ses deux fils, Moab et Ammon, d'Ismaël, de Madian et d'Édom. Le séjour en Égypte lui-même devait servir à protéger Israël contre les dangers de l'idolâtrie.

L'observation de la Loi, non moins que l'intérêt de sa vocation, exigeait aussi qu'Israël possédât un territoire propre, où il fût à l'abri des influences pernicieuses et pût maintenir son caractère et sa vocation. L'histoire des patriarches inaugure pour ainsi dire la prise de possession de ce territoire. A plusieurs reprises, Dieu en

(1) *Gen.* XXIV, 2-8; XXVIII, 1-2.

garantit expressément la propriété aux patriarches; en même temps il leur donne le droit d'en expulser les Chananéens (1). Ce pays était en outre sanctifié par le séjour des patriarches et leur sépulture, et devenait pour ce motif l'objet des désirs de tout Israélite. Le séjour en Égypte n'obscurcit en aucune manière le regard vers la terre promise : cette absence momentanée devait à plusieurs égards préparer la prise de possession définitive. Le peuple devait faire en quelque sorte son éducation politique à l'étranger; l'oppression dont il fut la victime lui faisait apprécier à leur véritable valeur les promesses concernant la possession de Chanaan. Lorsque Jacob quitte la terre de Chanaan, il reçoit l'assurance du retour (2). Il transmet cette promesse à Joseph, et celui-ci à ses autres frères et à leurs descendants. C'est pour ce motif que ni Jacob ni Joseph ne veulent avoir leur sépulture en Égypte (3).

C'est encore par les patriarches qu'Israël fut, en une certaine mesure, introduit dans la Loi. Car ils en ont observé plusieurs des prescriptions extérieures les plus importantes : les sacrifices, la circoncision, la dîme, etc. L'alliance avec Dieu et l'obligation qui en résulte d'observer sa Loi, est inaugurée par l'alliance du Seigneur avec Abraham.

Les patriarches n'observèrent pas moins l'esprit de la Loi. Malgré leurs nombreuses imperfections, ils sont en somme des modèles, particulièrement de la vertu qui était comme la vertu propre et l'essence de la vie religieuse de l'Ancien Testament, la foi aux biens futurs. L'Ancien Testament n'était que l'ombre des biens futurs (4), il les faisait connaître et y disposait. C'est de

(1) *Gen.*, XV, 16.
(2) *Ib.* XLVIII, 2-4.
(3) *Ib.* XLIX, 29-31 ; L, 23-24.
(4) *Heb.* X, 1.

la sorte que le regard des patriarches était dirigé vers l'avenir. Les bénédictions multiples qui leur sont promises devaient exciter au plus haut degré le désir de les voir se réaliser. Néanmoins ils durent quitter cette terre sans jamais contempler la réalisation de ces promesses. « Tous sont morts dans la foi, n'ayant point reçu les biens qui avaient été promis; mais les voyant de loin, les saluant et confessant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur cette terre; car ceux qui parlent ainsi font bien voir qu'ils *cherchent* la patrie (1). »

Enfin l'histoire entière d'Israël est figurée et préparée dans celle des patriarches. Ce n'est certainement pas un effet du hasard qu'ils aient successivement habité tous les lieux où le peuple issu d'eux devait séjourner plus tard. A cet égard, l'histoire d'Abraham contient comme en germe toute l'histoire de sa postérité (2).

2. Bien différent est le jugement que l'école néocritique porte sur l'histoire des patriarches. Pour Wellhausen, Graf, Reuss, Kuenen, cette histoire est un assemblage de récits légendaires et de mythes, sous lesquels se cache un noyau de vérité qu'il est du devoir de la critique de dégager.

Ces mythes ont principalement un caractère ethnographique. Ils nous ont conservé un vague souvenir de la manière dont s'est formé le peuple d'Israël. Les noms d'Abraham, de Lot, etc., ne désignent pas des individus, mais des tribus. La légende conçoit comme un peuple unique des tribus différentes réunies dans un même territoire, elle le personnifie et en fait un patriarche, un héros éponyme. Les tribus qui s'en séparent sont considérées comme ses enfants. C'est là l'origine des tables généalogiques de la Genèse. Israël et Édom, par exemple, sont deux tribus qui avant leur séparation

(1) *Heb.* XI, 13-14.
(2) Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, etc., t. I, p. 415.

s'appelaient Isaac; Isaac avant le départ d'Ismaël s'appelait Abraham, etc. (1).

Quant aux mariages, qui dans la Genèse jouent un si grand rôle, ils sont la forme légendaire sous laquelle s'est conservé le souvenir des immigrations de tribus nouvelles, qui de l'Aram venaient se joindre à Israël. Le mari est la tribu la plus importante, qui conserve son nom; la femme qu'on va chercher au loin est la tribu immigrée qui est absorbée par la population antérieure; les femmes de second ordre représentent les immigrations moins importantes.

Une autre particularité de ces mythes est de placer dans le passé les événements et les préoccupations de l'époque où ces mythes ont pris naissance. Parce que les Édomites étaient toujours en guerre avec Israël, la légende représente leurs deux ancêtres prétendus se disputant dans le sein de leur mère; la défaite d'Édom est figurée par les ruses de Jacob, le supplantateur de son frère; le danger que les continuelles immigrations araméennes faisaient courir à l'indépendance d'Israël, trouve son expression dans les injustices de Laban à l'égard de Jacob (2).

Les récits bibliques concernant la religion des patriarches appartiennent au mythe religieux. Les sacrifices accomplis par eux, leur intimité avec Dieu, les théophanies, tout cela est le reflet de conceptions religieuses plus récentes. Le but de ces récits était de faire des

(1) C'est aussi en partie l'opinion de M. Renan. « Cela [la délivrance de Lot par Abraham] ne saurait être pris à la lettre : *Lot* et *Abram* ont là sans doute un sens ethnographique, et désignent d'une part l'ensemble des tribus hébraïques, de l'autre, ces populations des environs de la mer Morte que les Égyptiens appelaient *Rotenou*, et dont les ethnographes israélites ont tenu à faire de très proches parents d'Abraham » (*Hist. d'Israël*, t. I, p. 115).

(2) V. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 3e éd. 1886, p. 332 et s.; Stade, *Geschichte des Volkes Israël*, Berlin, 1887, I, p. 28 et s., 120 et s.

patriarches les fondateurs des sanctuaires populaires de Sichem, Bethel, Bersabée et Hébron. En réalité ces localités étaient déjà des lieux saints pour les Chananéens. La religion primitive d'Israël a été un polythéisme semblable à celui de tous les autres peuples; plus tard elle est devenue le culte d'un Dieu national; elle n'a été transformée en monothéisme pur que par les prophètes (1).

3. Il importe de connaître les raisons qui ont déterminé les partisans de la néocritique à nier le caractère historique de l'histoire patriarcale. Leurs théories, on n'en peut douter, ont leur source dans le rationalisme et s'appuient en dernière analyse sur l'axiome, emprunté à la philosophie incrédule, de la prétendue impossibilité du surnaturel. Les faits surnaturels, entretiens de Dieu avec l'homme, prophéties, miracles, dont l'histoire patriarcale est remplie, étant réputés impossibles, on en conclut la négation de la valeur historique des récits où ces faits sont rapportés. Arrivée à ce résultat, la critique reconstruit à sa façon l'histoire d'Israël, et, s'appuyant sur les lois d'une évolution purement naturelle, soutient qu'à l'époque des patriarches la religion a dû être un mélange de polythéisme et de monothéisme.

Ces principes philosophiques qui inspirent toute la doctrine de nos adversaires ne sont pourtant pas ceux qu'ils mettent le plus en avant. Leur champ d'opération propre est celui de la critique littéraire. Ils soumettent les récits de la Bible à une analyse critique très minutieuse, et croient y trouver des traces certaines de documents divers, provenant d'époques et d'auteurs différents, mais tous bien postérieurs à Moïse (2).

4. L'exégèse catholique ne peut évidemment admettre

(1) Wellhausen, *l. c.*, p. 338; Stade, *l. c.*, p. 50.
(2) V. plus loin, ch. XXVII.

le principe rationaliste de l'impossibilité du surnaturel, qui est l'unique base de ces théories. La saine philosophie démontre la possibilité de la révélation surnaturelle et la théologie en établit l'existence. D'ailleurs, aux yeux mêmes des rationalistes, l'impossibilité du surnaturel ne peut être considérée comme un principe certain, mais tout au plus comme une hypothèse. Or, on n'ébranle pas la tradition de tout un peuple avec des hypothèses : on ne la peut ébranler qu'avec des preuves et des preuves sûres (1).

Dès lors s'impose le rejet de toutes les conséquences que la critique tire de la prétendue impossibilité du surnaturel. Son explication mythique de l'histoire des patriarches est tout à fait arbitraire. Bien plus elle est impossible. L'acceptation de cette histoire par une nation entière avec la fermeté d'adhésion et l'uniformité précise de la croyance qui existait dans le peuple d'Israël, serait absolument invraisemblable, si ce récit était une légende sans fondement (2).

Les découvertes modernes de l'assyriologie concourent de plus en plus à confirmer les récits que la critique traite de mythiques et de légendaires. C'est ainsi que l'assyriologue Fritz Hommel conclut son étude sur Abraham : « Il est donc démontré avec toute la certitude désirable qu'Abraham a été contemporain de Hammurabi. Toutes les données relatives à Hammurabi fournissent le cadre naturel de son histoire et confirment en même temps d'une façon surprenante l'exactitude de la tradition biblique concernant l'ami de Dieu fuyant le polythéisme babylonien » (3).

En ce qui concerne l'analyse critique du texte de la Bible, l'exégèse catholique admet que le Pentateuque

(1) De Broglie, *Questions bibliques*, Paris 1897, p. 30.
(2) De Broglie, *l. c.* p. 195-223.
(3) *Die altisraelitische Ueberlieferung*, p. 199.

comporte et des sources et des remaniements. Mais elle fait ressortir avec raison le caractère hypothétique et arbitraire de l'analyse si minutieuse que fait la critique et surtout des dates tardives attribuées aux prétendues sources du récit biblique (1).

(1) V. plus loin, ch. XXVII.

CHAPITRE XVII

ISRAËL EN ÉGYPTE

1. L'Égypte est limitée au nord par la mer Méditerranée, à l'est par l'Arabie Pétrée et la mer Rouge, au sud par la Nubie et à l'ouest par la Libye. Dans la Bible, elle est ordinairement appelée מִצְרַיִם (*Mitsrayîm*, dans la Vulgate *Mesraim*); ce nom, au duel, signifie « les deux Matsors », c'est-à-dire la haute et la basse Égypte, la vallée du Nil (appelée par les Égyptiens *to-res* « pays du sud ») et le Delta (*to-mehit* « pays du nord »). *Matsor* (1) signifie probablement « muraille » ou « pays protégé par une ligne de fortifications ». Souvent le nom de Mitsraim ne désigne que la basse Égypte; dans ce cas la haute Égypte est appelée Pathros (dans la Vulgate *Phathures*) (2), ce qui est l'égyptien *Pe-to-res*, « la terre du sud ». Ce sont les écrivains grecs qui ont donné au pays le nom de Αἴγυπτος, dénomination adoptée aussi par les Septante, mais qui n'est généralement employée que par les étrangers, et qui désigne spécialement la région du Delta. Dès la plus haute antiquité, l'Égypte était divisée en petites circonscriptions ou cantons, que les Grecs ont appelées *nomes* (νόμοι).

(1) Ce nom apparaît quelquefois dans la Bible sous la forme du singulier, p. ex. IV *Reg.* XIX, 24 *Is.* XXXVII, 25, où les Septante et la Vulgate l'ont mal traduit.

(2) *Ezech.* XXX, 14; cf. *Gen.* X, 14.

Hérodote appelle l'Égypte « un don du Nil ». La formation du sol et sa fertilité dépendent essentiellement de ce fleuve (1). Depuis la cataracte de Syène (aujourd'hui *Assouân*) qui forme la frontière méridionale de l'Égypte, le Nil traverse le pays dans toute sa longueur et le divise en deux parties, appelées l'Égypte *arabique* et l'Égypte *libyque*. Deux chaînes de montagnes parallèles s'étendent de chaque côté du fleuve et forment la vallée du Nil; au delà du Caire, elles s'écartent et vont se perdre dans la plaine du Delta. Le Nil est la cause de la fertilité extraordinaire du pays. A la suite des grosses pluies qui s'abattent chaque année en février sur les plateaux de l'Éthiopie et de la fonte des neiges, le Nil se gonfle et sort de ses rives. Pendant deux mois (juillet-août) il inonde toute la vallée et y dépose en grande quantité un limon très fertile (2). Dès l'antiquité un réseau de canaux permettait de diriger l'eau de divers côtés. Quand le Nil atteint la hauteur voulue, environ 19 coudées, la fertilité la plus abondante est assurée. Mais si l'inondation n'est pas suffisante, le pays est plus ou moins exposé à la disette. L'histoire en fournit de nombreux exemples, et plus d'une fois les prophètes annoncent comme un châtiment divin le desséchement du Nil et de ses canaux (3).

2. Les Égyptiens sont un des plus anciens peuples civilisés. Dès les temps les plus reculés ils possédaient une littérature très développée. Ils avaient trois systèmes d'écriture : l'écriture *hiéroglyphique* (« caractères sacrés », nom donné par les Grecs), l'écriture *hiératique* (ou cursive, dérivée des hiéroglyphes, nom donné par

(1) Le Nil est ordinairement appelé יְאֹר dans la Bible; ce mot vient de l'égyptien *a-our-a* « fleuve ».

(2) V. la description de la crue du Nil dans Maspero, *Hist. ancienne*, t. I, p. 2 et s.

(3) *Isai.* XIX, 5; *Ezech.* XXX, 10, 12.

les modernes) et l'écriture *démotique* (dérivée de la précédente) que Clément d'Alexandrie appelle aussi « épistolographique ». Le déchiffrement des hiéroglyphes, dû à François Champollion (1790-1832) (1) a ouvert à l'histoire un champ immense, jusque-là inconnu, et qui est encore loin d'être totalement exploré. Cependant, grâce à l'activité infatigable des savants, une grande partie de l'histoire égyptienne a pu être reconstituée. Les résultats obtenus confirment d'une manière étonnante l'histoire du prêtre égyptien Manéthon, dont il ne reste malheureusement que des fragments (2). Malgré l'obscurité qui règne encore sur plusieurs points, on peut regarder comme certain que, vers l'an 4000 avant Jésus-Christ, l'Égypte était un État organisé. Ména ou Ménès est le premier roi historique et le fondateur de la première dynastie.

De Ménès à la destruction de l'empire égyptien par les Perses, en 550 avant Jésus-Christ, il y eut trente dynasties consécutives. Toutes ont été indigènes, sauf la XVe et la XVIe, celles des *Hyksos* ou Pasteurs. Déjà sous la XIVe dynastie les Hyksos avaient réussi à s'emparer du Delta; après une lutte acharnée de près de 200 ans, ils firent aussi la conquête de la plus grande partie de la haute Égypte. Pendant longtemps on a regardé ces conquérants comme ne formant qu'un seul peuple de race sémitique. Les plus récentes découvertes ont montré qu'ils étaient une grande confédération de peuples sémites et chamites, venant d'Arabie, de Chanaan et de Syrie. Les monuments égyptiens les appellent *Shasou* (« pillards », Bédouins); la tribu qui était à la tête de l'invasion est appelée par les Égyptiens *Hik-shasou*

(1) V. Vigouroux, *la Bible et les découvertes*, etc. t., I, p. 116.

(2) Manéthon a composé son œuvre, intitulé Αἰγυπτιακά, vers l'an 270 avant Jésus-Christ; Josèphe et Eusèbe en ont conservé de nombreux fragments.

(« prince des Shasou »), d'où est venu le nom de Hyksos (1).

Les envahisseurs adoptèrent la civilisation des Égyptiens et contribuèrent même à son développement. Leur domination dura environ six siècles (2).

3. On admet presque généralement aujourd'hui que l'immigration de Jacob et de sa famille en Égypte eut lieu du temps des Hyksos et, d'une manière plus précise, vers la fin de leur domination. Les circonstances étaient très favorables à une telle immigration. Les Hyksos devaient accueillir avec empressement tous ceux qui venaient de l'Asie et en particulier de Chanaan, parce qu'ils voyaient en eux des congénères et des auxiliaires utiles pour fortifier leur pouvoir déjà bien ébranlé. Les grands services que Joseph avait rendus à l'Égypte et particulièrement à la famille royale, dont il avait affermi la puissance, expliquent aussi l'accueil que le pharaon fit à Jacob (3). Grâce à l'intervention de Joseph, le pays de Gessen fut assigné comme demeure aux Hébreux. C'était une terre très fertile qui convenait parfaitement au genre de vie des nouveaux arrivés, habitués à la vie pastorale (4), et qui, pour ce motif semble avoir été peu habitée par la population indigène, adonnée à l'agriculture (5). De la sorte les Israélites n'avaient pas

(1) La *Civiltà cattolica* dans une série d'articles *Gli Hyksos o re pastori di Egitto* (1888, XII, p. 289 et s.) cherche à établir l'identité des Hyksos avec les Héthéens. Ceux-ci auraient été les vrais chefs de cette immigration des Sémites vers le sud, et après avoir été expulsés de l'Égypte ils seraient restés pendant longtemps les ennemis les plus dangereux de l'Égypte, faisant tous les efforts pour reprendre leur conquête. Cette opinion est confirmée par la ressemblance qui existe entre les hiéroglyphes héthéens et les hiéroglyphes égyptiens. Cfr. Di Carra, *Gli Hethei-Pelasgi, ricerche di storia e di archeologia orientale, greca ed italica*, Rome, 1894; *Revue Biblique*, 1896, p. 320.

(2) Sur l'Égypte ancienne et moderne consulter Kayser, *Egypten einst und jetzt*, 2ᵉ édit., Fribourg, 1889.

(3) *Gen.* XLVII, 1-12.

(4) *Ibid.* XLVI, 32-XLVII, 6.

(5) *Ibid.* XLVI, 34.

de rapports trop fréquents avec les Égyptiens ; et, Gessen étant au nord-est de l'Égypte, ils pouvaient facilement regagner le pays de Chanaan (1).

4. Le séjour en Égypte eut pour Israël d'importantes conséquences. Il contribua principalement au maintien de la vraie foi. Un séjour plus prolongé au milieu des Chananéens eût amené la fusion avec eux et l'adoption de leur idolâtrie. Déjà Jacob se servait de leur langue (2) et les mariages avec les Chananéens devenaient inévitables (3). Ceux-ci étant de beaucoup supérieurs aux Hébreux, par le nombre et par la civilisation, les auraient absorbés d'autant plus vite que leur culte idolâtrique avec son caractère sensuel devait exercer une grande fascination sur les Israélites. En Égypte ces dangers étaient moindres, à cause de l'aversion que la population indigène avait pour les Hébreux (4) et de l'isolement qui en était la conséquence.

D'autre part, Israël devait pour ainsi dire faire son éducation politique en Égypte : échanger ses habitudes nomades contre les habitudes de la vie sédentaire, ap-

(1) La terre de Gessen (ce nom lui est donné par la Vulgate) est appelée dans le texte hébreu *Goschen* et dans les Septante Γεσέμ. « Elle s'étendait sous forme d'un triangle équilatéral, dont la pointe méridionale était à On (Héliopolis) jusque près de la Méditerranée ; le côté gauche ou de l'ouest était formé par le bras tanitique du Nil, le côté droit ou de l'est par la vallée appelée aujourd'hui ouady Tumilat, et par la série ininterrompue de lacs et de marécages qui à partir du lac de Timsah formait une frontière naturelle, difficile à franchir » (Weiss, *Moses und sein Volk*, Fribourg, 1886, p. 4). En raison de sa situation à l'est de l'Égypte, cette région (le 20e nome égyptien) portait le nom sémitique de *qesem* ou *qedem* « terre d'orient », et en égyptien celui de *Kos*, mot qui revient dans le nom de la capitale Phacousa. Dans la terre de Gessen se trouvaient les deux villes Ramessès et Phithom. Ramessès est probablement identique avec Zoan, la Tanis des Grecs, la capitale septentrionale de l'Égypte. Phithom, en égyptien *Pi-Tum* ou *Pa-Tum* « maison du (dieu) Tum », est près de Soccoth ; actuellement c'est un amas de ruines appelé Tell-el Maschuta. — Cf. Sayce, *Lumière*, etc., p. 75 et 83.

(2) *Gen.* XXXI, 47.

(3) *Ibid.* XXXVIII, 2.

(4) *Ibid.* XLVI, 34.

prendre à cultiver la terre (1), s'initier aux sciences et aux arts, et apprendre à connaître la constitution d'un État organisé.

5. Après la mort de Joseph, la situation changea au désavantage des Israélites. « Il s'éleva en Égypte un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph ». *Ex.* I, 8. Ces mots font évidemment allusion à un changement de dynastie. L'histoire d'Égypte nous apprend en effet que les Hyksos, qui avaient fourni deux dynasties (XVe et XVIe) reconnues de tous, furent peu à peu expulsés de la vallée du Nil, par les princes des nomes du midi. La XVIIe dynastie (thébaine) mit un siècle et demi à reconquérir le Delta. Le premier pharaon de la XVIIIe, Ahmosis, prit Avaris, l'immense camp retranché des Pasteurs dans le Delta, et chassa en Syrie ce qui subsistait des Hyksos. Les Israélites, étant congénères des Hyksos, devenaient naturellement suspects aux yeux des nouveaux dominateurs. Cependant les rois de la XVIIIe dynastie paraissent les avoir laissés en paix. L'oppression, dont parle l'Exode, dut avoir lieu sous la XIXe dynastie, sous les rois Seti Ier et Ramsès II (2), et la sortie

(1) *Deut.* XI, 10.

(2) Ramsès II, le Sésostris des Grecs, est un des plus grands pharaons. Durant les vingt premières années de son long règne, qui dura 66 ans (cf. *Ex.* II, 23), il affermit et augmenta sa puissance par des guerres contre les Héthéens. Les 46 dernières années furent des années de paix, où il travailla au développement de la prospérité intérieure de son empire. Il fut surtout un grand bâtisseur. Presque partout en Égypte on rencontre des ruines auxquelles son nom est attaché. Les documents indigènes nous apprennent qu'il employa à ces travaux des captifs de guerre, des nègres qu'il se procurait par de grandes razzias faites chaque année en Éthiopie, et les tribus étrangères que les prédécesseurs de Ramsès avaient attirées en Égypte pour la coloniser. « Ce n'est qu'avec un véritable sentiment d'horreur, dit François Lenormant, que l'on peut songer aux milliers de captifs qui durent mourir sous le bâton des gardes-chiourmes, ou bien victimes des fatigues excessives et des privations de toute nature, en élevant, en qualité de forçats, les gigantesques constructions auxquelles se plaisait l'insatiable orgueil du monarque égyptien. Dans les monuments du règne de Ramsès il n'y a pas une pierre, pour ainsi dire, qui n'ait coûté une vie humaine. » (*Manuel d'hist. anc. d'Orient* (1869), t. I, p. 423.)

d'Égypte, sous le successeur de ce dernier, Méneph-tah Ier (1).

Avant le règne de Ramsès, les habitants de Gessen s'étaient multipliés de façon à devenir un peuple nombreux et à inspirer de graves inquiétudes aux patriotes égyptiens, surtout pour le cas d'une invasion ennemie. Pour prévenir ce danger, on imposa aux Israélites les plus dures corvées, qui devaient en faire périr un grand nombre par l'excès de la fatigue. On les employa particulièrement à la construction des villes de Phithom et de Ramessès. En outre, le pharaon donna l'ordre barbare de faire périr tous les enfants mâles. Mais aucun de ces moyens ne réussit à empêcher l'accroissement des Hébreux. — Quelque douloureuse que fût cette oppression pour les Israélites, elle ne laissa pas de leur procurer certains avantages. Une paix prolongée eût été un danger pour la conservation de la foi de leurs pères; tandis que la persécution les éloigna de tout ce qui avait un caractère égyptien. Les corvées avaient aussi l'avantage de les initier aux travaux de construction de toutes sortes, de leur apprendre à cultiver la terre et à bâtir des villes fortifiées.

— On comprend dès lors comment l'emploi des Israélites à ces corvées ait pu être considéré comme un excellent moyen d'oppression, tout en servant aux intérêts du pharaon. L'identification de Ramsès II avec l'oppresseur des Israélites se fonde surtout sur le nom de la ville (Ramessès) bâtie par eux. Cette ville, qui auparavant s'appelait Zoan (Tanis) et avait été la résidence des rois Hyksos, avait été abandonnée par la XVIIe dynastie, qui avait fait de Thèbes la capitale de l'empire. Ramsès II, en sage politique, la transféra de nouveau à Tanis, pour tenir plus facilement tête aux ennemis du nord et de l'est; il y fit des constructions gigantesques qui en firent une ville nouvelle à laquelle on donna dès lors le nom de son fondateur. — Pour un certain nombre, s'appuyant sur l'autorité de Josèphe, c'est Aménophis III qui fut l'oppresseur d'Israël et l'exode eut lieu sous Aménophis IV.

(1) Dans une inscription récemment découverte par Flinders, Menephtah se vante d'avoir « détruit les Lybiens, apaisé les Héthéens... *ravagé Israël et détruit ses semailles...* ». On ne sait au juste à quel exploit le pharaon fait allusion; mais il est certain qu'il s'agit d'Israël. V. *Rev. bibl.* 1896, p. 467; Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung*, p. 265; Vigouroux, *La Bible* etc., 6e éd., t. IV, p. 677.

A la longue cependant, cette oppression n'en eût pas moins été nuisible. Une servitude prolongée était de nature à engendrer chez le peuple un esprit de servilisme et à lui enlever le sentiment de sa dignité native. L'expérience montra bientôt l'existence de ces effets désastreux chez le peuple d'Israël. Quand Moïse intervint pour le délivrer, il avait perdu le sens de la liberté, jusqu'à ne pas l'écouter (1) et à lui reprocher les tentatives qu'il faisait pour l'affranchir (2). Et lorsque le peuple fut sorti de la servitude, il regretta encore les marmites de viande autour desquelles il était assis en Égypte. Dieu intervint « pour arracher Israël avec toutes ses racines du terrain où il avait si bien prospéré jusque-là, et le transplanter dans sa vraie patrie, dans la terre qui lui avait été « promise » dès le commencement de son existence » (3).

(1) *Ex.* VI, 9, 12.
(2) *Ibid.* V, 21.
(3) Weiss, *l. c.*, p. 14.

CHAPITRE XVIII

LA DÉLIVRANCE DE LA SERVITUDE D'ÉGYPTE (1)

I. — Vocation de Moïse.

1. A Ramsès II, l'oppresseur des Hébreux, succéda Ménephtah Ier. Mais il n'apporta pas le soulagement qu'espéraient les malheureux Israélites. Dieu alors sortit de sa réserve et résolut de ramener son peuple dans la terre promise (2). Il commença par lui susciter, dans la personne de Moïse, un libérateur, un guide et un maître. La Providence veilla à ce que Moïse reçût l'éducation en rapport avec sa haute mission. Même le décret de mort porté par le pharaon contre les enfants, dut servir à ce dessein. Sa mère, en effet, pour le soustraire à cette loi, l'avait exposé sur les bords du Nil, et la fille du pharaon, que la tradition juive appelle Thermouthis, l'adopta comme son fils. Dieu régla les choses de telle sorte que sa propre mère devint sa nourrice et lui imprima dans l'âme un profond amour de sa religion et de sa nation; tandis qu'à la cour royale, où Moïse passa les 40 premières années de sa vie, « il fut instruit dans toutes les sciences des Égyptiens et devint puissant en paroles et

(1) *Ex.* II-XIV.
(2) *Ibid.* II, 23-35.

en œuvres » (1). Le zèle irréfléchi qui l'avait poussé à venger un de ses frères maltraité par un Égyptien et le dégoût qu'il éprouvait à vivre au milieu des oppresseurs de son peuple (2), lui firent prendre la fuite dans le pays de Madian, à l'ouest du golfe élanitique. Là il fut favorablement accueilli par Jéthro (appelé aussi Raguel) (3), dont il épousa la fille Séphora et chez qui il demeura environ quarante ans (4). Dans cette solitude, Moïse eut le temps de méditer sur les malheurs de son peuple et sur les promesses que Dieu lui avait faites. La séparation des siens l'affligeait beaucoup; il donna à son premier-né le nom de Gersam (héb. Gerschom « étranger »), disant : « Je suis un étranger dans un pays étranger ». Mais ce n'était plus de ses propres efforts, c'était de Dieu seul, qu'il attendait la délivrance; car il appela son second fils Éliézer (« Dieu est secours »), parce que « le Dieu de mon père, disait-il, est mon secours; c'est lui qui m'a délivré du glaive du pharaon ». Tous ces sentiments que nourrissait son cœur, ainsi que les impressions que son âme dut recevoir de l'aspect continuel des grandioses montagnes de la presqu'île du Sinaï, préparaient Moïse à sa mission. Il y apprit aussi à connaître exactement les régions où il devait bientôt conduire Israël.

2. Un jour qu'il était allé au mont Horeb, Moïse vit un buisson enflammé, que le feu pourtant ne consumait pas. Une voix sortit du buisson : « N'approche pas d'ici, enlève les sandales de tes pieds, car le lieu où tu marches est une terre sainte ». Moïse tremblant se voila le visage. Dieu alors se révéla à lui comme le Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui avait

(1) *Act.* VII, 22.
(2) *Heb.* XI, 24-26.
(3) L'identité de Raguel et de Jéthro n'est pas absolument certaine; mais résulte avec beaucoup de vraisemblance de la comparaison de *Ex.* II, 16-21 avec III, 1.
(4) *Ex.* II, 15-22; VII, 7, et *Act.* VII, 30.

formé le dessein de délivrer Israël, et imposa à Moïse l'ordre de faire sortir son peuple d'Égypte et de le conduire dans la terre de Chanaan.

Dieu se révéla aussi comme étant « Yahweh ». Moïse en effet, lui objectant : « Mais si les fils d'Israël demandent : Quel est le nom de celui qui t'envoie? que leur répondrai-je? » Dieu répondit : « Je suis celui qui suis (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה); voici ce que tu leur diras : Celui qui s'appelle *Je suis* אֶהְיֶה m'a envoyé vers vous ». Et Dieu lui dit encore : « Tu diras aux enfants d'Israël : *Celui qui est* (« Yahweh » יהוה), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité et ma dénomination de génération en génération » (1). Dieu parlant de lui-même à la première personne s'appelle donc : « *Celui qui suis* »; mais Israël doit l'appeler, à la troisième personne, « *Celui qui est* » (2).

(1) *Ex.* III, 14, 15. La Vulgate traduit : « Ego sum qui sum... Sic dices filiis Israel : *Qui est* misit me ad vos... Haec dices filiis Israël : *Dominus* Deus patrum vestrorum, » etc.

(2) Les consonnes du mot יְהוָה ont, dans le texte massorétique, les voyelles du nom אֲדֹנָי (*Adonaï*), et celles du nom אֱלֹהִים (*Elohim*) chaque fois que le texte porte אדני יהוה. De là la prononciation *Jéhovah;* cette prononciation n'est en usage que depuis le dix-septième siècle, elle a été introduite par Pierre Galatinus, le confesseur de Léon X. Aujourd'hui elle est universellement regardée comme inexacte; elle repose en effet sur une fausse interprétation de la ponctuation massorétique. Après la captivité, les Juifs entendirent la défense du Lévitique : « Celui qui prononce (en le blasphémant) le nom de Yahweh, sera puni de mort » (XXIV, 16), en ce sens qu'il était interdit de donner à ce nom sa vraie prononciation; en conséquence ils le déclarèrent ineffable et lurent à sa place *Adonaï* ou *Elohim* (que les Septante ont traduit par Κύριος et la Vulgate par *Dominus*). Plus tard les Massorètes mirent sous les consonnes y h v h les voyelles des mots *Adonaï*, remplaçant le scheva composé par un scheva simple, conformément au génie de la langue. C'est ce qu'on appelle un keri perpétuel. — Quant à la vraie prononciation, elle est très vraisemblablement *Yahweh*, comme le prouvent l'étymologie du mot et les témoignages anciens. Yahweh est en effet la 3e personne de l'imparfait kal du verbe הָוָה, ancienne forme de הָיָה « être », pour

« Yahweh » est le nom propre de Dieu, qui caractérise son être et le distingue de tous les autres. Il est l'Être par excellence, *ens simpliciter;* l'Être qui est en vertu même de sa nature, *ens a se;* l'Être absolu qui possède toute la plénitude de l'être, toute perfection et toute puissance, sans mesure et sans limite, à un degré infini. Tel est le sens de ce nom divin qu'Israël ne saisit sans doute pas dès l'origine dans toute sa profondeur. Ce nom exprime aussi l'absolue immutabilité de l'Être divin et de ses volontés. Ce dernier sens du nom divin avait pour Israël une importance particulière dans les circonstances où il se trouvait alors. Dieu était sur le point de contracter l'alliance avec Israël, de devenir spécialement le « Dieu d'Israël », et allait se montrer tel par une série ininterrompue de bienfaits. Déjà il en avait fait les promesses aux patriarches; mais à présent il les renouvelle en faveur de tout le peuple et s'engage à commencer la série de ses bienfaits par la délivrance de l'Égypte. A ce moment solennel le nom divin de Yahweh ajouté à celui de « Dieu de vos pères », est la garantie la plus solide de l'exécution des promesses divines. Il est *Celui qui est.* Dans toute l'éternité il reste semblable à lui-même, sa puissance ne diminue pas; immuable dans son être et dans son activité, il est immuable aussi dans la fidélité à ses promesses; ce qu'il a promis aux pères, il l'accomplira en Israël. Le nom de Yahweh en est la garantie. Ce nom était donc un encouragement à se confier plein de foi en la bonté du Seigneur, et une douce consolation dans les temps d'an-

יְהֹוָה. Les Samaritains, au témoignage de Théodoret, prononçaient Ἰαβέ ou Ἰαβαί; S. Épiphane dit que Ἰαβέ est le nom de Dieu chez les Juifs; Clément d'Alexandrie transcrit Ἰαουέ. — V. Gesenius, *Thesaurus linguae hebraicae et chaldaicae*, article *Jehovah* (édit. 1829, p. 575); Sayce, *Lumière nouvelle*, etc., p. 85; Barns, *Revue biblique*, 1893, p. 329 et s.; Robert, *ibid.*, 1894, p. 161 et s.

goisses. « Je suis Yahweh, dit le Seigneur par Malachie (1) et ne change pas, *voilà pourquoi* vous, fils de Jacob, avez péri. » Bien que Yahweh désigne directement l'être absolu de Dieu, sans aucune relation avec ce qui existe en dehors de lui, ce nom convient aussi très bien à Dieu en tant qu'il est le « Dieu de l'alliance »; voilà pourquoi il est employé de préférence dans l'Écriture, lorsqu'il est question des relations spéciales de Dieu avec son peuple.

3. Plus tard, quand Moïse était déjà en Égypte, le Seigneur compléta sa révélation en disant : « Je suis Yahweh; j'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme le Dieu puissant (בְּאֵל שַׁדָּי), mais je ne leur ai pas été connu sous mon nom de Yahweh » (2). On a conclu de ce texte que le nom de Yahweh était complètement inconnu avant la vision de l'Horeb, ou qu'il était connu tout au plus « dans les cercles privilégiés d'Israël » (3), et l'on explique l'emploi si fréquent de ce nom dans la Genèse par une simple anticipation. Ce nom revenant environ 160 fois dans la Genèse et pour ainsi dire sur les lèvres de tous, cette explication est contraire aux vraisemblances. Le texte qui vient d'être cité n'a d'ailleurs pas le sens qu'on lui prête. Dieu ne révèle pas à Moïse le *mot* lui-même de Yahweh, mais il en révèle le sens et la portée. Dieu dit qu'il va agir à l'égard de son peuple, autrement qu'à l'égard des patriarches : il va se manifester comme l'Être par excellence, *le seul Dieu qui soit*, et en conséquence le seul Maître du monde; car il va chasser les populations maudites de Chanaan et donner leurs riches contrées aux Israélites. Dieu n'avait fait que des promesses aux patriarches. A présent il va

(1) III, 6.
(2) *Ex.*, VI, 2, 3. La Vulgate traduit : *Ego Dominus*, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob *in Deo omnipotente* : et nomen meum *Adonai* non indicavi eis.
(3) Himpel, article *Jehova* dans le *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 1282.

les réaliser, et agir en Dieu fidèle à son alliance et immuable dans ses promesses. Le contexte favorise cette explication, car au v. 7 Dieu dit : « Je vais vous faire sortir d'Égypte et faire de vous mon peuple, et *vous verrez ainsi que je suis Yahweh* (1). »

Moïse eut beau objecter son impuissance à remplir une si haute mission, le Seigneur lui promit son concours spécial : *ego ero tecum* (2), et lui en donne la garantie par une série de signes. Pour Moïse lui-même, le signe de sa mission divine sera le sacrifice qu'avec le peuple il immolera sur la montagne même où Dieu lui parlait en ce moment. Ce signe, il est vrai, faisait appel à la foi de Moïse ; mais sa réalisation était une garantie que l'œuvre de la délivrance heureusement commencée aurait une issue non moins heureuse. Aux Israélites Moïse fournira la preuve de sa mission divine par trois miracles éclatants (3). Aux Égyptiens enfin il prouvera, par des prodiges qui seront autant de châtiments, la puissance du Dieu d'Israël, et les contraindra de la sorte à laisser partir le peuple (4). Comme Moïse objectait encore sa difficulté de parler, Dieu lui associa son frère Aaron, pour être l'interprète et le porte-parole des volontés divines (5).

II. — La délivrance.

1. La première tentative de Moïse auprès du pharaon Ménephtah Ier eut un résultat déplorable. Moïse s'était borné prudemment à lui demander la simple permission

(1) V. P. Barns, *La révélation du nom divin « Tetragrammaton »*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 329 ; Robert, *La révélation du nom divin Jévohah*, *ibid.*, 1894, p. 161 ; Van Kasteren, dans la *Science catholique*, 1894, n° du 15 mars ; Fr. Hommel, *op. cit.*, p. 115.
(2) *Ex.* III, 12.
(3) *Ibid.* IV, 1-9.
(4) *Ibid.* III, 19, 20 ; IV, 17, 21.
(5) *Ibid.* IV, 10-17.

d'aller avec le peuple sacrifier à Dieu dans le désert. Mais non content de lui refuser cette requête, le roi fit encore aggraver le joug qui accablait les Israélites (1). Ceux-ci perdirent alors tout courage et reprochèrent durement à Moïse et à son frère leur intervention en leur faveur (2). Ce premier insuccès, expressément prédit par Dieu, de même que les inutiles tentatives qui suivirent, devaient fournir à Dieu l'occasion d'accomplir l'œuvre de la délivrance avec un déploiement de puissance d'autant plus grand, *per manum validam* (3), *in brachio excelso et judiciis magnis* (4). Dans ce but, Dieu fit de Moïse « le Dieu du Pharaon », c'est-à-dire qu'il lui donna sur le roi une puissance illimitée ainsi que le pouvoir de briser son opiniâtreté par des châtiments éclatants. Aaron devait être le *nabi* de Moïse, c'est-à-dire son interprète auprès du Pharaon (5). Usant de ce pouvoir, Moïse fit venir successivement cette série de malheurs, qu'on appelle les dix plaies d'Égypte (6).

(1) *Ex.* V, 1-19.
(2) *Ibid.* V, 20-21.
(3) *Ibid.* III, 19-20.
(4) *Ibid.* VI, 6.
(5) *Ibid.* VII, 1-5.
(6) Ces châtiments avaient pour but principal de contraindre les Égyptiens à donner aux Israélites la liberté de sortir d'Égypte (*Ex.* VI, 1). Dieu voulait aussi par là montrer au pharaon qui déclarait ne pas connaître Yahweh (V, 2) qu'il était le vrai Dieu (VII, 4-5) qui confondait les divinités égyptiennes (*Sap.* XII, 27). Ces prodiges avaient encore pour but de châtier la cruauté des Égyptiens à l'égard d'Israël, leur résistance à Dieu et leur idolâtrie. Il semble que cette dernière considération ait déterminé le choix de plusieurs de ces miracles : c'est parce qu'en Égypte on adorait le Nil et certains animaux, que le Nil et des animaux devinrent les instruments de châtiment (*Sap.* XI, 16-17; XII, 23). Dieu voulut encore, pour ainsi dire, donner une couleur égyptienne aux dix plaies. Naturels en eux-mêmes, ces phénomènes étaient miraculeux par leurs circonstances et la manière dont ils s'accomplissaient : le temps où ils se produisaient, l'intensité effrayante avec laquelle ils se manifestaient, leur dépendance à l'égard de Moïse qui les faisait surgir ou disparaître à volonté, leur limitation aux régions habitées par les Égyptiens, tandis que les Israélites étaient épargnés. Les Égyptiens pouvaient donc facilement reconnaître que « le doigt de Dieu était là » (VIII, 19), comme aussi ils pouvaient dans leur

2. Les neuf premières plaies, malgré la terreur qu'elles répandirent en Égypte, n'amenèrent pas de changement durable dans les dispositions du pharaon, mais l'endurcirent davantage dans son obstination. Dieu alors déclara qu'il fallait frapper un coup décisif en faisant périr tous les premiers-nés de l'Égypte (1). Sur l'ordre de Moïse le peuple d'Israël se prépare au départ. Dans la nuit du 14e au 15e nisan, chaque famille doit manger, debout, les reins ceints, le bâton à la main, un agneau rôti, avec des pains non levés et des herbes amères (2). Avec un bouquet d'hysope trempé dans le sang de l'agneau ils doivent teindre la porte de chaque maison; c'était le signe de l'expiation de leurs péchés et la marque qui devait écarter l'ange dévastateur qui allait passer, en épargnant les Israélites et en exterminant les Égyptiens (3).

Cette nuit même, l'ange frappa tous les premiers-nés des Égyptiens. Alors seulement, sur la demande instante du pharaon lui-même, eut lieu le départ. Ils étaient 600.000, sans compter les femmes et les enfants. Une masse d'étrangers se joignit à eux, pour différents motifs sans doute (4). La première station ou plutôt le point de ralliement de tout le peuple, parti de Ramessès et de Phithom, fut Soccoth, près du lac de Timsah. La seconde

opiniâtreté s'illusionner et attribuer ces faits extraordinaires au hasard ou à la magie. En fait, Pharaon sembla impressionné par quelques-uns d'entre eux (VIII, 25-31; IX, 27-30; X, 16-17, 24), mais d'une manière passagère seulement, et il s'endurcit de plus en plus. Mais cet endurcissement lui-même rentrait dans le plan de Dieu et lui fournit l'occasion de multiplier les preuves de sa puissance (VII, 3), et de son amour pour Israël (*Ex.* XIV, 30; cf. *Deut.* VI, 20-23). — Sur le détail des plaies d'Égypte, voir les excellentes explications de Vigouroux, *La Bible* etc. t. II, 6e éd., p. 305-349.

(1) *Ex.* ch. XI.

(2) *Ibid.* XII, 1-13.

(3) פֶּסַח, dans les Septante πάσχα, est exactement traduit par *transitus*, « passage », dans la Vulgate.

(4) *Ex.* XII, 37-38.

station fut Étham, « à l'extrémité du désert », probablement sur la route que suivaient les caravanes allant d'Égypte en Asie. C'est ici seulement que Moïse, sur l'ordre de Dieu, renonça au dessein de suivre cette route, prit la direction du sud et conduisit le peuple sur les bords de la mer Rouge. — Dieu le voulait ainsi pour le bien de son peuple. Comme la terre promise devait être conquise par les armes, il fallait enlever aux Israélites toute possibilité de retour en Égypte, dans le cas d'insuccès et de découragement. Le peuple devait aussi recevoir dans la presqu'île du Sinaï la formation et la préparation dont il avait besoin pour remplir sa vocation. Aussi Dieu avait-il déjà (1) désigné le Sinaï comme le lieu où serait promulguée la Loi et conclue l'alliance. Il voulait enfin, par un nouveau et plus surprenant miracle, s'attacher son peuple et châtier ses ennemis.

3. Ce brusque changement d'itinéraire fit croire au pharaon que les Israélites erraient au hasard sans savoir où ils allaient, et s'endurcissant de nouveau, il envoya à leur poursuite une armée d'élite. Celle-ci les atteignit près de Pihahiroth, à la pointe du golfe de Suez. Humainement parlant, les Israélites étaient perdus : devant eux au midi se dressait le mont Attakah; du nord et de l'ouest venait l'armée égyptienne; au levant, c'était la mer. C'est alors que Moïse lève sur les eaux son bâton et ouvre au peuple un chemin à travers la mer qu'il passe à pied sec. Les Égyptiens, poursuivant les Hébreux, s'étaient engagés dans le même chemin; mais dès que les derniers Israélites eurent atteint le rivage, Moïse commanda de nouveau aux flots et ceux-ci engloutirent toute l'armée égyptienne. Sous l'impression de cette merveilleuse délivrance, Moïse entonne le cantique d'action de grâce, *Cantemus*, que tout le peuple chanta avec lui. Le souvenir de ce fait grandiose revient sou-

(1) *Ex.* III, 12.

vent dans les chants enthousiastes des poètes et des prophètes d'Israël (1).

4. La délivrance de la servitude d'Égypte a une importance capitale dans l'histoire d'Israël. Les Hébreux étaient esclaves du pharaon : Yahweh les affranchit et par conséquent acquiert sur eux un droit de propriété. Cette délivrance devient, pour ainsi dire, le jour de naissance d'Israël, en tant qu'il est peuple de Dieu (c'est la raison pour laquelle l'année religieuse commence au mois de nisan) (2). Dieu lui-même a déclaré que telle était la portée de cet événement : « Je suis Yahweh; je veux vous affranchir et vous délivrer de la servitude des Égyptiens..., et je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu » (3). Yahweh ayant ainsi acquis un nouveau droit sur la vie d'Israël, celui-ci est doublement obligé à être fidèle envers Dieu et à observer sa Loi. C'est pour ce motif sans doute que

(1) *Ps.* LXXVI, 17-21; CV, 7 et s.; CXIII, 1-8; III *Reg.* VIII, 51 et s.; *Is.* XI, 11 et s., etc. — Les incrédules de nos jours cherchent à enlever au passage de la mer Rouge son caractère miraculeux, en supposant que ce passage a eu lieu tout à l'extrémité du golfe où il y avait des gués faciles à franchir, et que les Israélites ont profité du moment du reflux; tandis que leurs ennemis se laissèrent surprendre par la marée haute et furent ainsi submergés. — Cette explication est inacceptable. La durée de la marée basse n'était pas assez longue pour permettre à la multitude, comptant environ 2 millions de personnes, de passer la mer. On ne comprend pas non plus comment les Égyptiens, qui ont dû prévoir le flux, ont pu songer à s'engager dans le lit de la mer à un tel moment. Cette explication contredit d'ailleurs formellement le texte biblique. La Bible dit que « les enfants d'Israël entrèrent au milieu de la mer desséchée, et l'eau s'élevait comme *un mur à leur droite et à leur gauche* ». Aucun fait n'est présenté dans les Livres Saints avec un caractère miraculeux plus évident. Les écrivains postérieurs y reviennent sans cesse et le célèbrent comme l'une des plus grandes merveilles du Seigneur (*Jos.* IV, 22-25; *Sag.* XIX, 17; *Is.* XLIII, 16-17; LI, 10, etc.). — Consulter Vigouroux, *la Bible et les découvertes*, etc., t. II, p. 427; Kaulen, *Das rothe Meer*, dans le *Katholik*, 1864, p. 44; Weiss, *l. c.*, p. 32-37.

(2) *Ex.* XII, 2.

(3) *Ibid.* VI, 6-7. Cf. *Deut.* IV, 20; *Ps.* CXIII, 1-2 : *In exitu Israel de Ægypto... facta est Judaea sanctificatio ejus* (sa propriété consacrée), *Israel potestas ejus* (son domaine).

le décalogue commence en ces termes : « Je suis Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de la servitude » (1). L'institution de la fête de Pâque (2) et le caractère sacré attribué à tous les premiers-nés, des hommes comme des animaux (3), devaient perpétuer jusque dans les générations les plus reculées le souvenir de ce grand événement.

La délivrance d'Israël est une figure de la délivrance de l'humanité arrachée à l'esclavage du démon ; le passage de la mer Rouge est le type du baptême (4).

5. *Date de l'exode.* Cette date peut être fixée d'une manière approximative. Au troisième livre des Rois, ch. VI, v. 1, il est dit que Salomon commença la construction du temple l'an 480 après la sortie d'Égypte. Ce chiffre étant celui de toutes les anciennes versions, sauf les Septante qui lisent 440, doit être regardé comme authentique. La construction du temple est généralement fixée vers l'an 1000 avant J.-C. ; l'exode eut donc lieu un peu après l'an 1500 avant J.-C.

Une autre voie à suivre dans ce calcul chronologique serait de déterminer quel fut le pharaon sous lequel eut lieu l'exode, et la date de son règne. De plus en plus on admet que ce pharaon est Menephtah I[er] ; mais les monuments égyptiens ne permettent pas encore de fixer les dates précises de ce règne (5).

La date de l'exode une fois déterminée permet d'établir, en une certaine mesure, la chronologie de l'histoire des patriarches. D'après *Gen.* XV, 13, le séjour

(1) *Ex.* XX, 2.
(2) *Ibid.* XII, 14, 42; XIII, 1-10.
(3) *Ibid.* XIII, 2, 11-16.
(4) I *Cor.* X, 2. Dans l'hymne *Ad regias* du temps pascal, l'Église chante :

Post transitum maris Rubri,
Christo canamus principi
. . . .
Merguntur hostes fluctibus.

(5) V. *Revue biblique*, 1896, p. 467.

d'Israël en Égypte a duré 400 ans; d'après *Ex.* XII, 40, 430 ans (les années du séjour de Joseph sont sans doute comprises dans ce chiffre). Saint Paul, il est vrai, dit (*Gal.* III, 17) que la Loi fut promulguée 430 ans après la promesse faite à Abraham. On résout cette difficulté en admettant que saint Paul compte ces 430 ans à partir de la *fin* du temps pendant lequel les promesses ont été faites et renouvelées aux patriarches, c'est-à-dire depuis la dernière répétition qui en a été faite à Jacob lorsqu'il descendit en Égypte (1). On ne peut non plus invoquer contre les 400 ans de séjour en Égypte, le nombre de quatre générations de Jacob à Moïse (Jacob, Lévi, Caath, Amram, Moïse) (2); car il y a très probablement des membres omis dans cette énumération (3). L'accroissement considérable d'Israël en Égypte exige du reste un séjour prolongé. Ils étaient 70 personnes lorsque Jacob entra en Égypte (4); en sortant d'Égypte il y avait plus de 22.000 Lévites et en tout 600.000 hommes capables de porter les armes.

La date de l'arrivée de Jacob en Égypte se place donc approximativement au dix-neuvième siècle avant Jésus-Christ et la vocation d'Abraham deux siècles plus tôt (5). Des dates plus précises ne pourront être données que si l'assyriologie et l'égyptologie réussissent à établir une chronologie certaine et à trouver dans les monuments la mention et la date de l'invasion élamite, consignée au ch. XIV de la Genèse, ou de l'administration de Joseph en Égypte.

(1) Il est possible aussi que saint Paul ait suivi la chronologie des Septante qui (*Ex.* XII, 40) assignent la durée de 430 ans au séjour des Israélites *en Chanaan* et en Égypte. Cette chronologie est aussi celle du Pentateuque samaritain, de Josèphe et de l'ancienne Italique.

(2) Cfr. *Gen.* XLVI, 11; *Ex.* VI, 16-20; *Num.* XXVI, 59.

(3) V. Palis, article *Caath* dans le *Dictionnaire de la Bible*.

(4) *Gen.* XLVI, 27.

(5) Abraham a été contemporain de Hammurabi (v. plus haut, p. 154). Mais les assyriologues ne s'accordent pas sur la date à assigner au règne de ce roi. M. Oppert le place de 2394-2339 av. J.-C. et M. Hommel de 1947-1892.

CHAPITRE XIX

LA LOI ET L'ALLIANCE

I. — De la mer Rouge au Sinaï

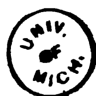
1. Les Hébreux prirent la route du désert pour aller d'Égypte en Chanaan. La région qu'ils vont parcourir est une presqu'île située entre les deux golfes de la mer Rouge, le golfe de Suez (*sinus hieropolitanus*) et celui d'Akabah (*sinus aelaniticus*). Cette péninsule est appelée Arabie Pétrée, du nom de la ville de Petra (Sela), ou presqu'île de Sinaï, du nom d'un des pics les plus importants du massif de montagnes qui couvrent la partie méridionale de la presqu'île. De ce massif se détachent deux chaînes, l'une dans la direction du nord-ouest, le long du golfe de Suez, l'autre vers le nord-est, le long de l'Arabah. Entre ces deux chaînes s'étend un vaste plateau appelé désert de Sour à l'ouest et désert de Pharan à l'est. — Le chemin que suivit Israël pour arriver au Sinaï, le conduisait le long de la mer jusqu'à l'entrée du désert de Sin, et de là par les vallées de Mokkateb, de Feiran et de Scheick jusqu'au pied du Sinaï. Les différentes stations du trajet sont marquées aux chapitres XV-XVIII de l'Exode, et, avec plus de précision, au livre des Nombres, chapitre XXXIII, 8-15. On a pu identifier avec beaucoup de vraisemblance la plupart de ces localités.

La Bible donne souvent le nom de désert (מִדְבָּר) aux régions traversées par les Israélites : ce n'est pas qu'elles fussent dépourvues d'eau ou de végétation, mais ce n'étaient pas des terres cultivées. Les pâturages abondaient, ainsi que les sources d'eau. Cependant les ressources du pays étaient insuffisantes pour nourrir une multitude de deux millions d'hommes, et l'eau manquait en quelques endroits ou était fort mauvaise. Les Israélites furent ainsi plusieurs fois dans la détresse, et malgré toutes les merveilles que le Seigneur venait d'opérer en leur faveur, ils se laissèrent aller au découragement et aux murmures contre Moïse et même contre Dieu. Cependant, dans cette première partie du trajet, le Seigneur laissa libre cours à sa longanimité, et vint chaque fois au secours de son peuple. Il voulait lui faire comprendre quelles relations intimes l'unissaient aux Hébreux et les porter à la confiance et à l'obéissance.

D'après la tradition, les Israélites, après le passage de la mer Rouge, s'arrêtèrent d'abord à *Aïoun-Mouça* (oasis de Moïse). Après trois jours de marche, ils murmurèrent à cause de l'amertume des eaux de *Mara;* Moïse les adoucit en y jetant un bois que le Seigneur lui avait montré. A *Élim,* où il y avait douze fontaines et soixante-dix palmiers, ils campèrent pendant un mois environ. A l'entrée du *désert de Sin*, le manque de vivres les fait regretter les marmites d'Égypte; Dieu leur envoie des cailles et de la manne. Pendant quarante ans, la manne sera la nourriture habituelle d'Israël : ce sera la preuve continue et merveilleuse de l'amour de Yahweh pour son peuple et une perpétuelle exhortation à se confier totalement en lui (1). A *Raphidim*, situé sans doute

(1) La manne que Dieu fit tomber du ciel pour nourrir les Israélites a certaines ressemblances avec la manne naturelle que produit la presqu'île du Sinaï. Celle-ci est une sorte de gomme mielleuse qui découle de l'arbrisseau, appelé *tarfa*, l'une des variétés du tamaris, sous l'in-


Damiette
Nil
Caire
Tell-el-Amarna


UNIV.
OF
MICH.

à l'entrée de l'ouady Feiran, les Israélites murmurèrent encore à cause du manque d'eau (d'où les noms de *massah* « tentation » et de *meribah* « dispute », donnés à ces lieux). Moïse frappa le rocher et l'eau coula en abondance. Les Hébreux eurent encore, au même endroit, à se défendre contre les Amalécites qui vinrent les surprendre. Josué les combattit et les extermina, pendant que Moïse, les bras levés, implorait le Seigneur sur la montagne. Ici encore, Moïse reçut la visite de son beau-père Jéthro, le prêtre de Madian, et sur son conseil institua 70 juges pour dirimer les causes moins importantes.

2. De l'ouadi esch Scheik, les Hébreux arrivèrent dans le désert du Sinaï, au pied des pics grandioses, qui étaient destinés à être le théâtre de la promulgation de la Loi et de la célébration de l'alliance. Le massif entier des montagnes du Sinaï se compose de trois monts parallèles, séparés par les vallées Wadi el Ledscha et

fluence de la piqûre d'un insecte, le *coccus manniparus*. Dès les temps les plus anciens, cette gomme était exportée en Égypte par les habitants de la péninsule. Les incrédules ont voulu identifier la manne dont parle la Bible avec la gomme du tamaris. Mais à moins de sacrifier totalement le caractère historique du récit biblique, on ne peut accepter cette explication. — 1. Les Israélites, au nombre de plusieurs centaines de mille, ont été nourris de la manne, pendant tout leur trajet à travers le désert, jusque sur les rives du Jourdain; c'était leur principale, sinon leur unique nourriture. La manne du tamaris, au contraire, est rare, elle ne se produit qu'aux mois de juin et de juillet, et seulement dans les années pluvieuses; la récolte annuelle de toute la presqu'île se monte tout au plus à 700 livres. — 2. La manne du tamaris suinte à terre en plein midi seulement et se conserve fort longtemps; la manne de la Bible tombait la nuit avec la rosée du ciel, se fondait lorsque le soleil se levait et se corrompait le lendemain du jour où on l'avait recueillie, excepté les jours de sabbat, où il n'en tombait pas. — 3. La manne biblique était dure et pouvait être pilée dans un mortier, elle contenait des éléments nutritifs; la manne naturelle est une sorte de sirop, renfermant des matières sucrées, sans azote, qui ce la rend insuffisante pour l'alimentation et en fait plutôt un remède purgatif. Le livre de la Sagesse fait encore ressortir davantage le caractère surnaturel de ce « pain du ciel », en disant que chacun y trouvait à son gré tous les goûts et toutes les douceurs (XVI, 20, 21).

Le Sauveur lui-même a déclaré que la manne était une figure de l'Eucharistie (*Joan.* VI, 48, etc.).

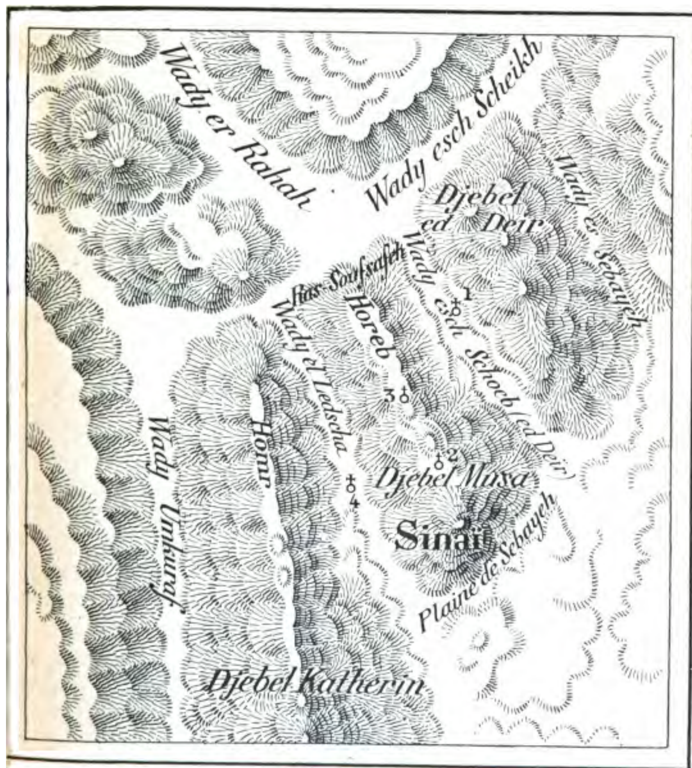
Wadi esch Schoeb (ou ed Déir). Celui du nord-est s'appelle Djebel ed Déir, à ses pieds se trouve le monastère de Sainte-Catherine; celui du sud porte le nom de Djebel el Homr ou Djebel Katherin; entre les deux est le mont Horeb ou Sinaï, appelé aujourd'hui Djebel-Mouça. « C'est un massif élevé de forme oblongue, d'environ deux milles de long sur un mille de large, dirigé, dans sa plus grande dimension, du nord-ouest au sud-est. Son altitude est d'une hauteur moyenne de 6.500 pieds au-dessus du niveau de la mer; 1.500 au-dessus des ouadis environnants. Sa crête est hérissée d'une multitude de pics et de dômes de granit de syène, et terminée aux deux extrémités par des pics plus élevés; au sud, par un pic unique, de 7.363 pieds, appelé Djebel-Mouça, comme la montagne elle-même; au nord-ouest, par trois ou quatre escarpements, nommés collectivement Ras-Sufsaféh, du nom du plus haut d'entre eux, qui a 6.937 pieds au-dessus du niveau de la mer » (1). Le campement du peuple était situé sans doute dans les vallées qui s'ouvrent au nord de l'Horeb, principalement dans l'ouadi er-Rahah. La tradition désigne le pic méridional, le Djebel-Mouça proprement dit, comme l'endroit où fut promulguée la Loi : c'est un pic abrupt qui s'élève perpendiculairement à près de 600 mètres au nord de la plaine de Sebajeh (2).

Auteurs a consulter. — Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, Paris 1841; Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, etc., t. II, liv. V, ch. v et vi; Kaulen, *Die Wüste*. dans le *Katholik*, 1867, t. II, p. 292, et Weiss, *l. c.*, p. 51. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1896, p. 618 et s.

(1) Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, etc., t. I, p. 470.

(2) L'opinion générale, basée sur l'étude des lieux, est cependant que la promulgation de la Loi eut lieu sur le Ras-Soufsaféh; et que le Djebel Mouça est le lieu où Moïse s'entretint avec Dieu, d'où lui serait venu son ancien nom de Djebel-Moncidjah, « montagne de la Conférence ». V. Vigouroux, *ibid.*, p. 498, etc.

P. 209.



1. Couvent de Sainte-Catherine.
2. Chapelle d'Élie.
3. Chapelle de la Sainte-Vierge.
4. Couvent des 40 martyrs.

II. — La Loi et l'alliance

1. La célébration de l'alliance (*Ex.* XIX-XXIV) fut précédée d'une préparation en rapport avec la grandeur de cet acte. Israël dut d'abord donner son consentement et promettre d'observer exactement la loi qui allait être promulguée (1). Deux jours avant la solennité, le peuple dut se sanctifier et laver ses vêtements; autour de la montagne on érigea des barrières que nul ne devait franchir sous peine de mort. Ces prescriptions avaient pour but d'inculquer au peuple la nécessité de la pureté du cœur, et de réveiller en lui le sentiment de sa culpabilité et de la distance infinie qui le séparait du souverain législateur.

Le troisième jour, Dieu, accompagné de ses anges, descendit sur la montagne. Une épaisse fumée sortit du Sinaï, des éclairs fendirent le nuage qui enveloppait la montagne, au bruit du tonnerre se mêlaient des sons de trompettes, et toute la montagne tremblait. Dieu alors promulgua devant tout le peuple les dix articles fondamentaux de l'alliance de Dieu avec Israël, le Décalogue (2). Sur les instances du peuple effrayé, qui avait pris la fuite, les autres parties de la Loi furent données à Moïse, qui devait ensuite les communiquer au peuple; Moïse demeura longtemps seul avec Dieu sur la montagne et reçut de lui les dispositions principales de la Loi (3).

De retour auprès du peuple, Moïse consigna toutes ces lois dans le « Livre de l'alliance ». Au pied de la montagne, il fit ériger un autel, entouré de douze stèles, et y fit immoler des holocaustes et des sacrifices pacifi-

(1) *Ex.* XIX, 3-8.
(2) *Ibid.* XX, 1-17.
(3) *Ibid.* XX, 21-XXIII, 33.

ques. Moïse fit deux parts du sang des victimes : une moitié fut répandue sur l'autel, l'autre recueillie dans des coupes. Et prenant le livre de l'alliance, Moïse le lut devant tout le peuple, qui, pour la troisième fois (1), promit de l'observer fidèlement. Prenant ensuite le sang qui était dans les coupes, Moïse le répandit sur le livre et sur le peuple, en disant : « C'est là le sang de l'alliance que Yahweh conclut avec vous sur toutes ces paroles » (2). La solennité se termina par un repas que Moïse et les représentants du peuple firent avec ce qui restait des victimes pacifiques (3).

Les holocaustes signifiaient le dévouement absolu d'Israël à Dieu, les victimes pacifiques étaient le symbole de l'amitié durable qu'il contractait avec lui. Le sang répandu sur l'autel avait pour but d'expier les péchés du peuple; le sang répandu sur le peuple lui-même marquait son union et son alliance avec Dieu, et pour ce motif reçut le nom de « sang de l'alliance ». C'est ainsi que le peuple acceptait d'une part toutes les obligations de l'alliance (*super cunctis sermonibus his* (4) et de l'autre acquérait les droits résultant de son alliance avec le Seigneur.

2. De même que tout l'Ancien Testament est une figure du Nouveau, l'acte par lequel l'alliance a été conclue au pied du Sinaï était une figure de celui par lequel Jésus devait établir la nouvelle alliance.

De part et d'autre il y a des sacrifices : dans l'Ancien Testament des sacrifices d'animaux, dans le Nouveau le sacrifice de Jésus sur la croix. Il y a entre ces deux sacrifices tous les rapports de type et d'antitype, suivant la doctrine de saint Paul : « Et ideo (Christus) novi tes-

(1) Cfr. *Ex.* XIX, 8; XXIV, 3, 7.
(2) *Ibid.* XXIV, 6-8; *Heb.* IX, 19-21.
(3) *Ex.* XXIV, 9, 11.
(4) *Ibid.* XXIV, 8.

tamenti mediator est ut *morte* intercedente... repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae haereditatis... UNDE nec primum quidem sine *sanguine* dedicatum est » (*Heb.* IX, 15 et s.). Jésus lui-même a clairement exprimé cette relation en faisant, lors de l'institution de la nouvelle alliance, une allusion évidente aux paroles de Moïse, qu'il reproduit pour ainsi dire textuellement : « Hic est enim sanguis meus novi testamenti » (*Matth.* XXVI, 28).

La même similitude existe dans l'usage qui est fait du sang des victimes. Une partie fut répandue autour de l'autel, et l'autre sur le peuple. C'est ainsi que Jésus a versé son sang sur l'autel de la croix et de ce même sang a *aspergé* l'humanité, suivant l'expression de l'Écriture : « Ipse asperget gentes multas » (*Is.* LII, 15); « accessistis... ad testamenti novi mediatorem Jesum et sanguinis aspersionem » (*Heb.* XII, 22, 24). Cette application du sang de Jésus se fait de deux manières : d'une manière mystique par la foi et les sacrements; « virtus passionis Christi quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum » (*S. Thom.*, p. III. q. 62, art. 5 ad 2); et d'une façon réelle dans la sainte Eucharistie.

3. Les phénomènes effrayants qui accompagnèrent la promulgation de la Loi, surtout le feu et la fumée qui couvraient la montagne, avaient d'abord pour but de manifester la gloire et la majesté de Dieu : c'était la preuve que la voix qui promulguait le Décalogue était la voix de Dieu, et que la loi communiquée par Moïse était la loi de Dieu (1). — Dieu voulait ensuite produire dans le peuple une sainte terreur, « ut terror illius esset in vobis » (*Exod.* XX, 20), et le stimuler à l'obser-

(1) *Deut.* V, 24 : « Ostendit nobis Dominus Deus noster majestatem et magnitudinem suam; vocem ejus audivimus de medio ignis ».

vation de la Loi (1); c'est pour ce motif qu'il choisit des phénomènes qui fussent des symboles des châtiments dont Dieu punit les violateurs de sa Loi. « Ignis consumens et Deus aemulator » (*Deut.* IV, 24). — Cet appareil terrifiant devait enfin faire ressortir le contraste qu'il y a entre la loi de l'Ancien et la loi du Nouveau Testament : celle-là est une loi de crainte, *lex timoris*, celle-ci une loi de grâce, *lex gratiae;* car telle est, suivant saint Augustin, la différence essentielle entre les deux lois, *timor et amor*. Cfr. *Heb.* XII, 18-24; *Rom.* VIII, 15.

III. — La loi mosaïque

La pensée principale et fondamentale de la loi mosaïque est la *théocratie*, θεοκρατία (2). Dieu lui-même est le suprême législateur, juge et souverain du peuple qui a été élu pour être particulièrement saint. La vie civile et la vie religieuse d'Israël se pénétraient, car la volonté divine était la source immédiate de *toutes* les prescriptions. Les commandements religieux étaient des lois civiles et réciproquement (3). Toute la Loi est donc une loi divine; elle ne porte le nom de Moïse que parce que celui-ci a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour la faire connaître et exécuter (4).

Le Décalogue est comme le fondement de toute la Loi. En dix articles très courts, il retrace dans leurs grandes lignes toutes les obligations religieuses et morales de l'homme. A cause de son importance, Dieu lui-même en écrivit le texte sur deux tables en pierre, qui plus

(1) *Deut.* IV, 10; V, 28, 29.
(2) Jos. Flav. *Contra App.* II, 16.
(3) « Vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta » (*Exod.* XIX, 6).
(4) « Per manum Moysi » (*Levit.* XXVI, 45).

tard furent déposées dans l'arche d'alliance (1). Les autres prescriptions de la Loi furent données soit aussitôt après la promulgation du Décalogue, soit à diverses occasions durant le trajet à travers le désert; c'est dans cet ordre chronologique et non d'après un ordre systématique, qu'elles sont énumérées dans le Pentateuque. Elles forment le commentaire et le développement du Décalogue. On distingue les lois morales, cérémonielles et civiles. Les lois morales sont en rapport intime avec le Décalogue, elles précisent les obligations relatives à Dieu, à soi-même et au prochain. Cette partie de la loi mosaïque se confond avec la loi naturelle (2). Les lois cérémonielles règlent le culte extérieur de Dieu, surtout le culte public : elles contiennent des prescriptions minutieuses sur le sanctuaire, les ministres, les fonctions sacrées, les fêtes et les jours saints. Les lois civiles déterminent les droits réciproques des Israélites entre eux (3).

(1) *Exod.* XX, 1-17; XXXI, 18; XXXIV, 1; *Deut.* V, 6-22. — Le nom de Décalogue vient de ce qu'au témoignage de l'Écriture elle-même, il renferme *dix* articles, « verba foederis decem » (*Exod.* XXXIV, 28). Généralement on le partage en deux, mais on ne s'accorde pas sur la manière de distinguer ces deux parties. Philon admettait cinq préceptes dans chacune : il divisait le premier précepte en deux (croyance à un Dieu unique, défense de l'idolâtrie) et comprenait le quatrième précepte dans la première partie. D'autre part, il réunissait en un les deux derniers préceptes relatifs à la convoitise. Son opinion a été partagée par Origène, plusieurs Pères de l'antiquité, et plus tard par Calvin et les protestants. La division actuellement en usage dans l'Église catholique est de saint Augustin : elle distingue trois préceptes relatifs à Dieu et sept relatifs aux hommes. Elle semble plus conforme au texte et à la nature des choses, comme le dit saint Thomas : « Hoc melius est ». (*Sum. theol.* I^a II^{ae}, art. 4).

(2) « Omnia moralia praecepta pertinent ad legem naturae » (S. Thom., I^a II^{ae}, q. C, art. 1). — Cfr. *Rom.* II, 14, 15 : « Cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt... ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis ».

(3) Les principales lois civiles sont exposées t. II, ch. IV.

CHAPITRE XX

LE SANCTUAIRE

1. Après la célébration de l'alliance, Moïse seul avec Dieu sur le Sinaï pendant quarante jours, reçut de lui les prescriptions relatives au sanctuaire. Dieu lui-même en détermina, dans tous les détails, la forme et les matériaux; dans une vision, il en montra même le modèle à Moïse (1). Les matières devaient être spontanément fournies par les Israélites (2). Ces offrandes furent si généreuses et si abondantes que Moïse dut ordonner de les cesser (3). Tous les artisans devaient prêter leur concours; Beseleel et Ooliab, préposés à l'œuvre, furent doués par Dieu d'une sagesse et d'une habileté particulières.

En conformité avec la vie nomade que menaient alors les Israélites, leur sanctuaire, pour être facilement transportable, était une tente; saint Augustin l'appelle *templum ambulatorium.* Il se composait du *tabernacle* proprement dit et du *parvis.*

Le tabernacle avait 30 coudées de long, 10 de haut et 10 de large. Il consistait en un échafaudage de 48 planches de *schittim* (ou acacia), recouvertes de lames d'or.

(1) *Ex.* XXV, 9, 40.
(2) *Ibid.* XXV, 2.
(3) *Ibid.* XXXV, 20-29; XXXVI, 2-7.

et ajustées l'une à l'autre; ces planches étaient soutenues par des supports en argent massif. Quatre tentures recouvraient cette charpente. Une première couverture, qui peut-être garnissait la paroi intérieure du tabernacle, était très précieuse; elle avait les quatre couleurs saintes : blanc, bleu, pourpre et écarlate, et des chérubins étaient représentés dans le tissu (1). Les trois autres couvertures, en poils de chèvre, en peaux de mouton et de *tahas* ou dugong, recouvraient le côté extérieur de la charpente (2). La partie antérieure du tabernacle, c'est-à-dire, du côté de l'orient, était fermée par un voile retenu par des crochets placés au sommet de cinq colonnes. Un autre voile, de même tissu que la couverture intérieure, partageait le tabernacle en deux parties, le *Saint* (sancta, sanctuarium), qui avait 20 coudées de long, et le *Saint des Saints* (sancta sanctorum), qui formait un cube de 10 coudées.

Devant le tabernacle et tout autour était le *parvis* (atrium tabernaculi), sorte de cour rectangulaire de 100 coudées de long et de 50 coudées de large. L'enceinte de cette cour était formée de rideaux de lin tendus entre soixante colonnes d'acacia, recouvertes d'argent et reliées ensemble par des tringles d'argent. L'entrée du parvis, large de 20 coudées et fermée par un voile semblable à celui qui était en avant du Saint, était à l'orient; le tabernacle se trouvait en arrière, dans la seconde moitié de l'enceinte sacrée, de sorte que les Israélites, lorsqu'ils priaient dans le parvis, regardaient vers l'occident (3).

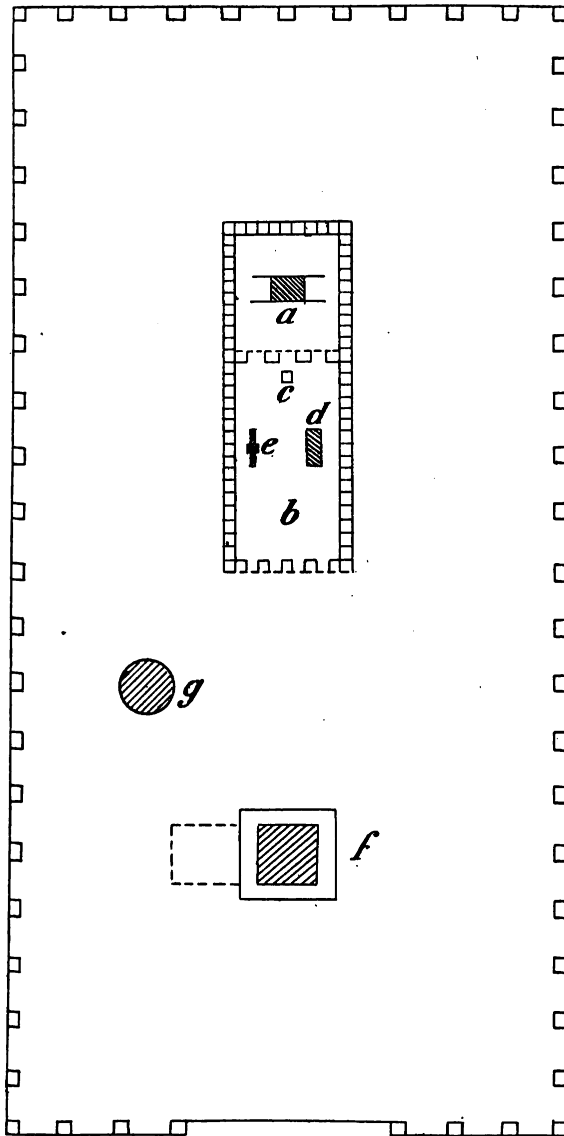
(1) *Ex.* XXVI, 1-6.
(2) *Ibid.* XXVI, 7-14.
(3) « Adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes(?) gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur (*Ezech.* VIII, 16) quod quidam habebant dorsa contra templum Domini et facies ad Orientem et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta Sancto-

2. Lorsqu'on entrait dans le parvis, on voyait tout d'abord, devant soi, *l'autel des holocaustes* (altare holocausti). Il avait 5 coudées de longueur et de largeur et 3 coudées de hauteur. Il consistait en une charpente de planches d'acacia, recouvertes de lames de cuivre. Aux quatre angles étaient des cornes, symboles de la puissance et des bénédictions de Yahweh. Le creux qui était au-dessous de la charpente était comblé avec de la pierre et de la terre (1). Tous les sacrifices « du parvis » devaient être immolés sur cet autel; dans ce but on y entretenait un feu perpétuel (2). Ce feu est probablement le même qui lors de la consécration d'Aaron tomba du ciel et consuma le premier sacrifice offert par lui (3). — Plus loin, à gauche, était un grand réservoir d'eau, appelé *mer d'airain* (labrum aeneum), où les prêtres puisaient de l'eau pour se laver les mains et les pieds, avant de s'approcher de l'autel ou d'entrer dans le tabernacle (4).

Dans le *Saint*, en avant du voile qui fermait l'entrée du Saint des Saints, était *l'autel des parfums* (altare thymiamatis, altare aureum). Il avait 2 coudées de haut et 1 coudée de long et de large; il était en bois doré; aux quatre coins étaient des cornes; deux anneaux d'or, fixés à la partie supérieure permettaient d'y passer des barres pour porter l'autel (5). Tous les jours deux fois, le matin et le soir, on répandait sur des charbons ardents pris au feu sacré qui brûlait sur l'autel des holocaustes, un encens composé de quatre sortes d'ingrédients odoriférants (6). — Contre la paroi de droite,

rum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent » (S. Thomas 1ª IIªᵉ. q. CII, art. 5).

(1) *Ex.* XXVII, 1-8.
(2) *Lev.* VI, 12-13.
(3) *Ibid.* IX, 24.
(4) *Ex.* XXX, 17-21.
(5) *Ibid.* XXX, 1-6.
(6) *Ibid.* XXX, 7-9.



LÉGENDE

a Le Saint des Saints et l'arche.
b Le Saint.
c Autel des parfums.
d Table des pains de proposition.
e Chandelier à sept branches.
f Autel des holocaustes.
g Mer d'airain.

dans le Saint, était la *table des pains d'offrande* ou *de proposition* (mensa propositionis) : elle était en bois d'acacia doré, elle avait 2 coudées en longueur, 1 en largeur et 1 et demie en hauteur. Sur cette table on déposait douze pains non fermentés, faits de la farine la plus pure; on les renouvelait chaque sabbat (1). En face, était le *chandelier à sept branches*, en or battu, qui supportait sept lampes; chaque soir on munissait ces lampes d'huile et on les allumait pour la nuit (2).

Dans le *Saint des Saints* était *l'arche d'alliance* (arca foederis, arca testamenti, arca testimonii). Il y a à distinguer l'arche proprement dite et son couvercle. L'arche elle-même était un coffre de bois de *schittim*, couvert intérieurement et extérieurement de lames d'or; elle avait deux coudées et demie de longueur, une coudée et demie de largeur et de hauteur. Tout autour de la partie supérieure était une sorte de couronne d'or; aux angles étaient fixés quatre anneaux d'or, dans lesquels étaient insérés deux bâtons pour transporter l'arche, et qui ne devaient jamais en être sortis (3). Dans l'arche étaient les deux tables de la Loi en pierre, sur lesquelles était écrit le Décalogue, qui est, pour ainsi dire, le contrat de l'alliance, *verba foederis* (4), *testificatio* (5), *tabulae testimonii* (6), *tabulae pacti* (7), *tabulae foederis* (8). D'après l'Épître aux Hébreux, l'arche contenait en outre l'urne avec la manne (9) et le bâton d'Aaron qui avait poussé des fleurs (10). — Le couvercle de

(1) *Ex.* XXV, 23-30.
(2) *Ibid.* 31-39.
(3) *Ibid.* XXV, 10-16.
(4) *Ibid.* XXXIV, 28.
(5) *Ibid.* XXV, 16.
(6) *Ibid.* XXXII, 15.
(7) *Deut.* IX, 9.
(8) *Ibid.* 11, 15.
(9) *Ex.* XVI, 32-34.
(10) *Num.* XVII, 10; *Heb.* IX, 4.

l'arche était une plaque d'or, de mêmes dimensions que l'arche. Aux extrémités, deux chérubins d'or, se regardant en face, couvraient l'arche de leurs ailes déployées. Le couvercle de l'arche s'appelle *kapporeth*, « ce qui couvre le (péché) », ἱλαστήριον, *propitiatorium*, *oraculum* (1).

3. Les institutions de la Loi cérémoniale, outre leur destination immédiate au culte divin, avaient toutes une signification symbolique. Elles étaient d'abord l'expression sensible de certaines vérités religieuses; elles rappelaient aux Israélites avec quelles dispositions intérieures ils devaient observer les pratiques rituelles de la Loi; elles étaient enfin des figures des institutions plus parfaites de la loi nouvelle (2).

Le tabernacle en particulier était avant tout « la demeure de Dieu au milieu des fils d'Israël ». Le Seigneur lui-même a déclaré que tel en était le but : « Facient.... mihi sanctuarium, et habitabo in medio eorum (3) ». Il s'appelle en conséquence : « maison de Dieu » (4), « palais (*templum*) de Yahweh » (5), « tente (*tabernaculum*) de Yahweh » (6). Dieu résidait proprement dans le Saint des Saints, sous la forme d'une nuée au-dessus du *kapporeth*. Les chérubins de l'arche étaient donc son trône (*sedens super Cherubim*, I *Reg.* IV, 4, etc.), et l'arche elle-même était « l'escabeau de ses pieds » (7). Les tables de la Loi sont renfermées dans l'arche pour marquer que la Loi est le fondement de l'alliance avec Dieu (8). D'autres détails encore rappelaient la présence

(1) V. Lesètre, art. *Arche d'alliance*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 912 et s.

(2) Cf. S. Thomas, p. Iª IIªᵉ, q. CII, art. 2.

(3) *Ex.* XXV, 8; cf. XXIX, 45-46.

(4) *Jud.* XVIII, 31.

(5) I *Sam.* III, 3.

(6) III *Reg.* II, 28.

(7) *Thren.* II, 1.

(8) « In qua (arca) est pactum Domini, quod pepigit cum filiis Israël » (II *Paral.* VI, 11).

de Dieu. La forme cubique du Saint des Saints et les quatre couleurs de la tenture intérieure étaient des symboles de la perfection et de l'harmonie; l'obscurité complète qui y régnait symbolisait la majesté invisible de Dieu (1). Plus une chose approchait du trône de Dieu, plus elle devait être parfaite. Même les métaux et les tissus employés à la construction du tabernacle, étaient répartis de telle sorte que les plus précieux étaient le plus près de Yahweh, ceux d'un travail et d'une matière inférieurs en étaient plus éloignés. Il en était de même des personnes. Le peuple était exclu de la proximité immédiate de Yahweh; seul le grand prêtre pouvait entrer dans le Saint des Saints, mais seulement une fois l'an; dans le Saint ne pouvaient pénétrer que les prêtres.

Le tabernacle étant la demeure de Dieu était aussi le lieu où il se révélait, faisait part de ses desseins et de ses ordres (2), distribuait ses grâces et ses châtiments (3).

Le tabernacle était aussi le seul lieu du culte, le seul où le peuple fût autorisé à rendre à Dieu un culte public, à offrir ses dons (4) et même durant la marche à travers le désert, le seul où on pouvait mettre à mort les animaux susceptibles d'être offerts en sacrifice (5). C'est en ce lieu que le peuple devait s'assembler « devant le Seigneur »; d'où le nom de « tente de l'assemblée », אֹהֶל מוֹעֵד (*ohél moêd*). Les Septante ont traduit

(1) Dieu de sa nature est l'être qui est, suivant l'expression scolastique, *maxime cognoscibilis* et la lumière infinie. Mais c'est précisément pour ce motif que l'œil de la raison humaine est comme ébloui par la lumière divine, *sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis* (S. Thom., p. I, q. XII, art. 1). Et saint Paul dit : *Dominus... inhabitat lucem inaccessibilem* (I *Tim.* VI, 16).

(2) *Ex.* XXV, 22; XXIX, 42-43.

(3) *Lev.* X, 2.

(4) *Deut.* XII, 5-14.

(5) *Lev.* XVII, 3-6; cf. *Deut.* XII, 14.

ce mot par σκηνῆ μαρτυρίου, et la Vulgate par *tabernaculum testimonii* (1), parce qu'ils ont fait dériver מוֹעֵד de עוּד au lieu de יָעַד.

4. Plusieurs interprétations ont été données du sens symbolique du tabernacle. Philon, Josèphe, les rabbins ainsi que plusieurs Pères et théologiens du moyen âge, y ont vu une image de l'univers. Il est plus naturel d'y voir une image de l'économie du salut propre à l'Ancien Testament ou de la théocratie ancienne.

a) L'essence même de cette théocratie était l'union intime d'Israël avec Dieu. Cette vérité trouve son expression sensible dans l'établissement de la demeure de Dieu au milieu de son peuple (2).

b) Mais cette union avec Dieu n'est pas l'union par la grâce telle qu'elle existe dans le Nouveau Testament, qui fait de chaque chrétien un temple du Saint-Esprit, une demeure de la Sainte Trinité (3). L'union de l'ancienne Loi consiste simplement dans l'action spéciale de la bonté, de la puissance, de la justice et des autres attributs de Dieu, à l'égard d'Israël (4). Cette infériorité de l'Ancien Testament trouve son expression dans la division du tabernacle en *Saint* et en *Saint des Saints*. La Loi, par sa vertu propre, ne peut unir les Israélites à Dieu de l'union surnaturelle par la grâce, et par conséquent ne peut leur ouvrir l'entrée du ciel. C'est pour ce motif que l'entrée de « la demeure de Dieu » est interdite au vulgaire, et que l'entrée du Saint des Saints, la vraie résidence de Dieu, est fermée à tous (6).

(1) *Exod.* XXVII, 21; XXVII, 43.

(2) « Ponam tabernaculum meum in medio vestri et non abjiciet vos anima mea. Ambulabo inter vos et ero Deus vester, vosque eritis populus meus » (*Lev.* XXVI, 11-12).

(3) « Si quis diligit me... ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus » (*Joan.* XIV, 23; cf. I *Cor.* III, 16-17).

(4) Cf. *Deut.* IV, 7.

(6) « Hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam adhuc priore tabernaculo habente statum : Quae parabol

c) Le Saint des Saints est une figure de l'union avec Dieu par la grâce, et tout spécialement du ciel. L'Apocalypse fait évidemment allusion à ce caractère typique du Saint des Saints, en disant du ciel : *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. Et ipsi populus ejus erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus* (1). L'auteur de l'Épître aux Hébreux est plus formel encore en appelant le ciel : « le *véritable* tabernacle », « le Saint des Saints (τὰ ἅγια) » par excellence, et en disant de l'ancien tabernacle qu'il n'était qu'une copie imparfaite et une ombre du tabernacle céleste (2). En conséquence l'Apôtre voit dans l'entrée annuelle du grand prêtre dans le Saint des Saints, une figure de l'entrée au ciel de Jésus, le véritable pontife (3). Les sacrifices de l'Ancien Testament n'ayant pas la vertu de purifier les consciences du péché, ne produisaient pas l'union surnaturelle avec Dieu; voilà pourquoi le ciel et son image, le Saint des Saints, étaient fermés aux Israélites. Seule la mort de Jésus sur la croix et son entrée au ciel, le véritable Saint des Saints, a purifié notre conscience et nous a acquis une rédemption éternelle (4). C'est par là que s'est

est temporis instantis, iuxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere servientem » (*Heb.* IX, 8-9).

« Secundum... rationem figuralem per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit (*Hebr.* IX, 8-9), quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel coelestis gloria vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae, in quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc, quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta Sanctorum introibat » (S. Thom., p. I, II[ae], q. CII, art. 4 ad 4).

(1) XXI, 3; cfr. *Lev.* XXVI, 11-12.

(2) Il appelle Jésus-Christ « Sanctorum minister et tabernaculi veri (τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς); et dit des prêtres de l'ancienne alliance : Exemplari et umbrae (ὑποδείλματι καὶ σκιᾷ) deserviunt coelestium [scil. Sanctorum] » (VIII, 2, 5; cfr. IX, 11, 12. 23, 24; X, 19, 20).

(3) *Heb.* IX, 12.

(4) *Ibid.* IX, 9, 12, 14.

opérée notre union surnaturelle avec Dieu et que le ciel nous a été ouvert (1). Voilà pourquoi, à la mort de Jésus, le voile du temple se déchira du haut en bas (2), pour signifier que l'Ancien Testament, représenté par le sanctuaire, avait pris fin, et que l'entrée du ciel jusque-là fermée était ouverte.

5. Cependant, malgré l'imperfection de l'Ancien Testament, l'union à Dieu par la grâce sanctifiante n'était pas impossible aux Israélites; par un effet anticipé des mérites de Jésus-Christ, la grâce était donnée à ceux qui avaient la foi au Rédempteur futur. Le tabernacle leur montrait précisément le chemin qui conduit à Dieu et même jusqu'à l'union la plus intime avec lui. Trois étapes successives sont à parcourir : la purification, la sanctification et l'union; elles sont figurées par les trois parties du tabernacle : le parvis, le Saint et le Saint des Saints.

L'homme doit d'abord se purifier de ses péchés. Il atteint ce but par la conscience qu'il a de sa culpabilité, par l'espérance du pardon fondée sur les mérites de Jésus-Christ, et par une contrition sincère de ses fautes. Cette voie est ouverte à tous, et tous doivent s'y engager. C'est ainsi que le parvis était accessible à tous les Israélites. L'autel avec ses sacrifices sanglants excitait le sentiment de la culpabilité et mettait devant les yeux les peines dues au péché; la destruction des victimes était un symbole éloquent de la contrition, et tout le culte rituel était un acte de foi en la rédemption future. Le bassin d'airain représentait aussi d'une autre façon la nécessité de se purifier du péché pour s'unir à Dieu. —

(1) L'Épître aux Hébreux appelle notre espérance *anchoram... incedentem usque ad interiora velaminis, ubi praecursor pro nobis introivit Jesus* (VI, 19-20); ailleurs il y est dit : *Habentes itaque fiduciam in introitu Sanctorum* (εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων) *in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam* (X, 19-20).

(2) *Matth.* XXVII, 51.

La sanctification, la seconde étape du chemin qui conduit à Dieu, est symbolisée par le Saint. Tous y sont appelés, peu sont élus; aussi les prêtres seuls étaient admis dans le Saint. L'encens consumé sur l'autel est le symbole de la sanctification, du don de soi-même à Dieu par l'exercice progressif de la vertu. La lumière et la nourriture surnaturelles dont l'homme a besoin pour se sanctifier, sont figurées par le chandelier à sept branches et la table des pains de proposition. — L'union intime avec Dieu n'est réalisée que par un tout petit nombre, car elle est un état extraordinaire où l'homme, dans un mystérieux commerce avec Dieu, s'oubliant lui-même ainsi que le monde extérieur, se livre entièrement à Dieu et est pour ainsi dire transformé en lui. L'entrée si rare du grand prêtre dans le Saint des Saints, le mystère et l'obscurité profonde qui y règnent, avaient pour but de signifier la sublimité de ce degré d'union à Dieu.

CHAPITRE XXI

LES MINISTRES DU CULTE

L'excellence du ministère sacerdotal exige que l'on y soit appelé de Dieu et désigné au moins médiatement par lui. Saint Paul le dit expressément : *Nec quisquam sumit sibi honorem* [ut pontifex fiat], *sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron* (1).

Avant les temps mosaïques, il dut donc y avoir aussi une sorte de désignation des ministres de Dieu. La tradition juive, suivie par plusieurs Pères et théologiens, anciens et modernes, parmi lesquels se trouve saint Thomas (2), croit que les premiers-nés étaient de droit prêtres et autorisés à offrir des sacrifices. Ce sentiment n'a pas d'appui dans l'Écriture, qui mentionne au contraire des sacrifices offerts par d'autres que les premiers-nés, par exemple Abel, Abraham, Jacob. La consécration des premiers-nés qu'on apporte quelquefois comme preuve en faveur de ce sentiment, n'a rien de commun avec le sacerdoce. Car la loi positive qui établit cette consécration ne fut donnée qu'au moment de la sortie d'Égypte (3); il semble même qu'elle ne dut entrer en

(1) *Heb.* V, 4.
(2) *Summ. theol.* Iª IIªᵉ, q. CIII, art. 1.
(3) *Exod.* XIII, 2.

vigueur qu'après l'entrée dans le pays de Chanaan (1), lorsque le sacerdoce d'Aaron était déjà constitué. Cette consécration avait plutôt pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu sur Israël, en lui offrant les prémices, qui étaient ce qu'il y avait de meilleur. En outre, Dieu s'était pour ainsi dire acquis un droit nouveau sur les premiers-nés d'Israël, en les épargnant, lors de la dixième plaie, tandis qu'il exterminait ceux d'Égypte; c'est pour ce motif qu'il prescrivit la consécration des premiers-nés par une loi spéciale (2). Cette consécration entraînait-elle des obligations spéciales à l'égard de Dieu? la Loi ne le dit pas. Il semble qu'en droit elle impliquait seulement l'obligation d'assister les prêtres dans le sanctuaire pendant les sacrifices, obligation qui fut supprimée en fait par le rachat des premiers-nés imposé par la Loi (3).

Avant Moïse, le sacerdoce n'était donc pas le privilège exclusif des premiers-nés; aucune loi positive n'avait déterminé quels étaient les ministres légitimes; les fonctions sacrées étaient exercées par tous ceux « qui représentaient les intérêts de la famille. C'était aux chefs de famille ou aux chefs de tribu, qui exerçaient le pouvoir souverain, qu'incombait aussi, avant une entreprise, la mission de se rendre Dieu favorable par des prières et des sacrifices, et d'expier de même les fautes commises » (4).

Ce fut seulement la loi de Moïse qui établit un personnel spécial pour le culte. Le sacerdoce proprement dit fut confié à Aaron et à ses descendants mâles (5); les

(1) *Ex.* XIII, 11 et s.
(2) *Ibid.* XIII, 15; *Num.* III, 13.
(3) *Ibid.* XIII, 13.
(4) Haneberg, *Die religiösen Alterthümer*, etc., p. 512. Cf. Scholz. *Die heiligen Alterthümer*, I, p. 3.
(5) *Ex.* XXVIII, 1.

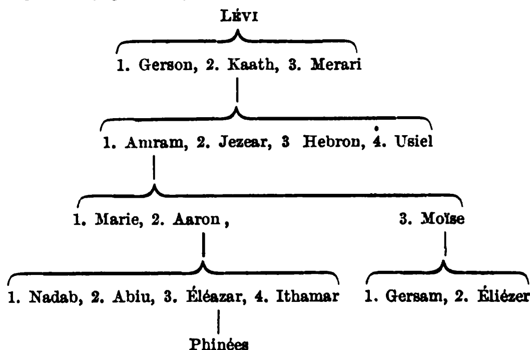
autres membres de la tribu de Lévi (1) devinrent les ministres des prêtres, pour les assister dans leurs fonctions saintes; ayant été substitués aux premiers-nés, comme ceux-ci ils devinrent en vertu de leur naissance la « propriété » du Seigneur (2).

Les ministres du sanctuaire, tous issus de la race de Lévi, se répartissaient ainsi en trois classes : 1) au plus bas degré étaient les lévites non prêtres ou les simples lévites, ils étaient ministres des prêtres; 2) les descendants d'Aaron étaient les prêtres proprement dits; 3) le degré suprême était occupé par Aaron et par ceux de ses descendants qui étaient les chefs de la famille. Cette triple gradation correspond aux trois parties du sanctuaire : les lévites ne pouvaient pénétrer que dans le parvis et les prêtres dans le Saint; le grand prêtre seul pouvait entrer dans le Saint des Saints.

I. — Les lévites

La cérémonie solennelle de la consécration des lévites eut lieu peu de temps avant le départ du Sinaï (3). Cette

(1) Arbre généalogique des premiers grands prêtres :



(2) *Num.* III, 6 et s.

(3) *Ibid.* VIII, 5-22.

consécration fut précédée d'une triple purification, symbole de la pureté requise pour les fonctions saintes. La consécration elle-même consista en un double rite : les représentants du peuple leur imposèrent les mains et Aaron les conduisit processionnellement à l'entrée du tabernacle, puis les ramena à l'autel des holocaustes; c'était le signe que désormais ils étaient destinés au service de Dieu et des prêtres. La cérémonie se termina par l'oblation d'un sacrifice d'expiation et d'un holocauste. Cette consécration, étant valable pour toutes les générations, ne fut plus répétée dans la suite.

Les fonctions des lévites étaient de deux sortes. Les unes étaient en rapport direct avec le culte (*ministerium domus Dei*) (1) : assistance des prêtres dans leurs différents ministères, garde du sanctuaire, entretien de la propreté, transport du tabernacle, préparation des pains de proposition, etc. D'autres fonctions avaient un caractère plus extérieur (*opera quae erant forinsecus in domo Dei*) (2) : c'était principalement d'instruire le peuple dans la Loi et de rendre la justice (3).

Les lévites commençaient leurs fonctions plus pénibles à l'âge de trente ans (4), celles plus faciles à vingt-cinq ans (5). Leur service prenait fin à cinquante ans (6).

La tribu de Lévi n'eut pas de territoire particulier dans le partage de la Terre Promise, car le Seigneur lui-même voulut être leur part d'héritage (7). On leur donna seulement, pour y habiter, quarante-huit villes déterminées par le sort, avec une zone de 2.000 coudées à l'entour. Treize de ces villes, situées dans les environs

(1) *Neh.* XI, 22.
(2) *Ibid.* XI, 16.
(3) I *Par.* XXVI, 29.
(4) *Num.* IV, 3 et s.
(5) *Ibid.* VIII, 24.
(6) *Ibid.* IV, 3 et s.
(7) « Ego pars et haereditas tua in medio filiorum Israel » (*Num.* XVIII, 20).

de Jérusalem, furent assignées aux prêtres (1). Dieu pourvut, pour ainsi dire, lui-même à l'entretien des lévites, en leur abandonnant les impôts qu'il recevait lui-même de son peuple à titre de souverain légitime. Les lévites percevaient la dîme de tous les produits naturels du pays, mais devaient eux-mêmes donner aux prêtres la dixième partie de ce qu'ils avaient reçu (2). Une seconde dîme était prélevée par les lévites et servait aux repas communs qu'ils prenaient avec le peuple, les grands jours de fête, à Jérusalem (3).

Les lévites étaient en outre recommandés à la bienveillance du peuple (4) et étaient exempts du service militaire et des impôts.

II. — Les prêtres

Pour être prêtre plusieurs conditions étaient requises. Il fallait être de la race d'Aaron et en faire la preuve (5). Quiconque usurpait les fonctions sacerdotales était puni de mort. Le droit exclusif de la famille d'Aaron au sacerdoce fut solennellement confirmé par le châtiment infligé à Coré, Dathan et Abiron, et par le miracle de la verge d'Aaron (6). La nécessité d'appartenir à la descendance d'Aaron était si essentielle à l'ancienne loi, que le sacerdoce de Jésus-Christ, qui était de la tribu de Juda, en supprimant cette nécessité, entraîna l'abolition de la loi elle-même (7). C'est pour ce motif que les prophètes annoncent comme un des caractères des

(1) *Num.* XXXV, 1-8.
(2) *Lev.* XXVII, 30-33; *Num.* XVIII, 21-28.
(3) *Deut.* XIV, 22-29.
(4) *Ibid.* XII, 19.
(5) *Ex.* XXVIII, 1; *Num.* III, 10; I *Esd.* I, 62.
(6) *Num.* XVI-XVII.
(7) Translato enim sacerdotio necesse est, ut et legis translatio fiat (*Hebr.* VII, 12).

temps messianiques qu'il y aura des prêtres et des lévites choisis même parmi les païens (1).

Le prêtre ne devait avoir aucun défaut corporel (2); toute difformité notable l'excluait du droit d'exercer les fonctions sacrées, sans cependant le priver de la participation aux revenus sacerdotaux (3).

Le prêtre devait encore mener une vie plus parfaite que le commun du peuple et jouir d'une réputation sans tache. Il devait spécialement éviter toute souillure, telle que d'approcher d'un cadavre. Durant l'exercice de ses fonctions il devait aussi vivre dans la continence et s'abstenir de boisson spiritueuse (4).

Les fonctions sacerdotales sont caractérisées d'une manière générale dans l'Épître aux Hébreux (5). Le prêtre est médiateur entre Dieu et les hommes : il représente le peuple auprès de Dieu, en intercédant pour lui et en expiant ses péchés; il représente Dieu auprès des hommes, et leur communique les bénédictions et les grâces divines. Le prêtre, à cause de ses rapports avec Dieu et parce qu'il a été choisi par Dieu pour être

(1) « Et assumam ex eis (scl. gentibus) in sacerdotes et levitas, dicit Dominus » (*Is.* LXVI, 21).

(2) « Intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, et hoc dupliciter : uno modo excludendo a cultu divino omne id, quod poterat esse contemptibile, alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud, quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum praeceptum fuit, ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi... Ad hoc autem, quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio » (S. Thom., p. I II^{ae}, q. CII, art. 5 ad 10).

(3) *Lev.* XXI, 16-23.

(4) *Ibid.* XXI, 1-9; X, 9-11.

(5) Omnis... pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia (*Hebr.* V, 1). — Sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit... et iterum in quantum preces populi Deo offert et pro eorum peccatis aliqualiter satisfacit (S. Thom. III, q. XXI, art. 1).

son ministre (1), devient la « propriété » de Dieu, il est « saint ». Exercer les fonctions liturgiques s'appelle dans l'Écriture « s'approcher de Dieu » (2).

Dans le détail, les fonctions sacerdotales consistaient au parvis à entretenir le feu perpétuel sur l'autel des holocaustes et à offrir les différents sacrifices; dans le lieu saint, à brûler soir et matin des parfums sur l'autel, à prendre soin du chandelier d'or et à entretenir les lampes, à placer chaque semaine sur la table les pains de proposition. A la fin des offices solennels, les prêtres prononçaient en chœur la bénédiction sur le peuple. D'autres fonctions leur étaient encore confiées, telles que d'enseigner et d'expliquer la Loi (3), de juger les cas difficiles (4).

Dans l'exercice de leurs fonctions les prêtres devaient être revêtus de leurs vêtements sacerdotaux. Les parties principales étaient une sorte de caleçon de lin (*fœminalia*), descendant des reins aux genoux, une élégante tunique blanche (en hébreu *kittonêt*), une longue ceinture (*balteus*) de lin, aux couleurs radieuses, que l'on serrait sur la tunique et dont la longueur permettait de la rejeter sur l'épaule; sur la tête le prêtre portait une sorte de bonnet en forme de turban (*mitra, tiara*) (5).

Les revenus des prêtres étaient : 1) la dîme que leur payaient les lévites sur la dîme que ceux-ci avaient re-

(1) « Minister Domini » (*Joel*, I, 9).
(2) *Num.* XVI, 5.
(3) *Mal.* II, 7.
(4) *Deut.* XVIII, 8-12.
(5) *Exod.* XXVIII, 40-43. « La gloire et la décence » du culte divin était la raison d'être des prescriptions relatives aux vêtements sacerdotaux. D'après saint Thomas chacune des parties symbolisait une vertu spéciale. « Per ornamenta designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessaria omnibus ministris, scilicet castitas, quæ significatur per femoralia, puritas vero vitae, quae significatur per lineam tunicam, moderatio discretionis, quæ significatur per cingulum, et rectitudo intentionis quæ significatur per tiaram, protegentem caput » (Iª IIªᵉ q. CII art. 5 ad 10).

çue du peuple; 2) l'argent avec lequel on rachetait les premiers-nés des hommes et des animaux impropres aux sacrifices; des premiers-nés des autres animaux, les prêtres recevaient l'épaule droite et la poitrine; 3) les prémices des récoltes; 4) certaines parties des victimes offertes en sacrifices; 5) certaines amendes, certaines restitutions de biens volés quand la partie lésée n'avait pas d'héritier, les objets consacrés par un vœu, etc.

III. — Le grand prêtre

Au-dessus des lévites et des prêtres était le grand prêtre (*sacerdos magnus, sacerdos maximus, sacerdos primus, pontifex* κατ' ἐξοχήν). Le rite de sa consécration, consistant en une onction d'huile sur la tête, lui fit donner aussi le nom de « prêtre oint » (*sacerdos qui unctus est*). Il avait un costume spécial que, dans l'exercice de ses fonctions, il portait toujours, sauf le jour de l'expiation. Par-dessus les vêtements des simples prêtres, le grand prêtre portait une longue robe (*tunica superhumeralis*) de couleur bleu foncé, appelée *mehil,* qui descendait jusqu'aux genoux et dont la partie inférieure était garnie de grenades et de clochettes d'or. Par-dessus le méhil était l'*éphod* (*superhumerale*), ornement composé de deux pièces d'étoffe de fin lin, aux quatre couleurs saintes, qui recouvraient l'une la poitrine, l'autre le dos du grand prêtre, et qui étaient retenues en haut par deux épaulières. L'éphod avait des manches; une splendide ceinture le serrait autour du corps. Sur la poitrine du grand prêtre, par-dessus l'éphod, brillait le *ḥoschen* ou pectoral (*rationale judicii*); c'était une sorte de sachet carré, ornée de douze pierres précieuses, enchâssées dans l'or et portant les noms des douze fils de Jacob; ce symbole signifiait que le grand prêtre de-

vait se présenter devant le Seigneur, portant les besoins du peuple dans son cœur. Dans le pectoral étaient les *ourim* et les *thoummim* (δῆλοι ἀληθείας, δήλωσις καὶ ἀλήθεια, *doctrina et veritas* « lumière parfaite »). Ces *ourim* symbolisaient l'infaillibilité des révélations de Dieu à son peuple et étaient le moyen par lequel Dieu rendait ses oracles au grand prêtre. En quoi consistaient-ils au juste? Quelle était leur forme? Comment le grand prêtre s'en servait-il pour consulter le Seigneur? L'Écriture ne donne aucun renseignement à ce sujet, et on en est réduit aux conjectures. Un seul point parait certain, c'est que la révélation divine ne se bornait pas à une simple réponse affirmative ou négative, donnée à une question posée (1). Enfin la coiffure du grand prêtre était une sorte de turban, sur lequel était fixée une lame d'or avec cette inscription : « Sainteté à Yahweh » (2).

En ce qui concerne les fonctions du grand prêtre, il pouvait exercer, selon qu'il lui plaisait, toutes celles des simples prêtres; mais il avait le droit exclusif d'accomplir le rite du grand jour de l'expiation et d'entrer à cette occasion seulement dans le Saint des Saints; à lui aussi appartenait de consulter les *ourim* et les *thoummim* dans les circonstances difficiles. Il avait l'administration générale du culte et des trésors du sanctuaire, la haute surveillance sur tous les autres ministres du culte et le droit de juger en dernier ressort les affaires religieuses.

Aaron et ses fils reçurent leur consécration sacerdotale avant l'érection du tabernacle. La cérémonie dura sept jours. Ils durent d'abord se laver (symbole de la pureté), furent revêtus de leurs vêtements particuliers et reçurent l'onction de l'huile sainte. La seconde partie de la cérémonie consista en un sacrifice pour

(1) *Iud.* I, 2.
(2) *Ex.* XXVIII.

le péché, en un holocauste et en un sacrifice pacifique. Moïse prit du sang de ce dernier et en mit sur le bas de l'oreille droite d'Aaron et de ses fils, sur le pouce de leur main droite et de leur pied droit : c'était le signe que toute leur personne était consacrée à Dieu. Moïse prit aussi des parties des victimes offertes, les plaça entre les mains des prêtres et les « agita de côté et d'autre devant Yahweh », c'est-à-dire leur imprima à plusieurs reprises un mouvement horizontal par-dessus l'autel des holocaustes. Enfin les prêtres et leurs vêtements furent aspergés avec l'huile sainte mélangée avec le sang des victimes, et la cérémonie se termina par un repas sacré. Cette cérémonie fut répétée durant sept jours, peut-être en partie seulement. — Dans la consécration du prêtre, l'onction était la partie principale : l'huile sainte était répandue avec profusion sur sa tête (1).

(1) *Ex.* XXIX; XXX, 30 et s. — *Ps.* CXXXII.

CHAPITRE XXII

LES SACRIFICES

Le sacrifice est un hommage rendu à Dieu pour reconnaître son infinie majesté : il consiste dans la destruction d'une substance corporelle que l'homme se substitue à lui-même (1).

Les sacrifices de l'Ancien Testament étaient de plusieurs espèces. Si l'on considère la matière offerte, ils se divisent en sacrifices non sanglants et en sacrifices sanglants; ces derniers, suivant le but spécial qui y prédomine, se divisent en holocaustes, en sacrifices expiatoires et en sacrifices pacifiques. La matière des sacrifices non sanglants était le froment, l'orge, le vin, l'huile, l'encens et le sel. Pour les sacrifices sanglants on ne pouvait offrir à Dieu que les cinq espèces d'animaux qu'Abraham avait offerts au Seigneur : le bélier (et l'agneau), le bouc, le bœuf (le veau, la vache), la

(1) Tout sacrifice comprend quatre éléments, appelés latreutique, eucharistique, impétratoire et satisfactoire. Les sacrifices de l'Ancien Testament avaient en outre un caractère typique : ils figuraient tous le seul vrai sacrifice, celui que Jésus a offert en mourant sur la croix. « Omnia alia sacrificia, dit saint Thomas, offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium (Christi) figuraretur tamquam perfectum per imperfecta... Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi » (Iª IIªᵉ, q. CII, art. 3).

tourterelle et la colombe (1). Ils devaient être exempts de tout défaut, parce que, dit saint Thomas : « Omne quod est optimum, Deo est attribuendum » (2), et parce qu'ils figuraient l'Agneau sans tache qui a été immolé pour nos péchés (3).

La matière du sacrifice était donc prise parmi les moyens de subsistance de l'Israélite et était le fruit de son travail (agriculture et élevage des troupeaux). C'est que le sacrifice renferme l'idée de privation et d'expiation.

I. — Les sacrifices sanglants

1. Certains rites étaient communs à tous les sacrifices sanglants. La victime était d'abord présentée par celui qui l'offrait, dans le parvis « devant Yahweh », puis examinée et acceptée par le prêtre (4).

En présentant la victime, celui qui l'offrait posait sa main sur la tête de l'animal, pour marquer qu'il se déchargeait de ses péchés sur la victime et qu'il se la

(1) *Gen.* XV, 9.

(2) Ia IIae, q. CII, art. 3 ad 4. Cfr. *Malach.* I, 6-10.

(3) I *Pet.* I, 18-19.

(4) Le parvis du tabernacle (plus tard du temple) était le seul endroit où les sacrifices pussent être légitimement offerts. La peine de mort était portée contre les violateurs de cette loi (*Lev.* XVII, 3-9). En fait il y a eu de nombreuses exceptions à cette loi. Des sacrifices ont été offerts sur le mont Ebal (*Jos.* VIII. 30-31), à Bokim (*Jud.* II, 5), à Bethsames (I *Sam.* VI, 15), etc. Samuel dans ses voyages sacrifiait en divers endroits (IX, 12) et avait érigé un autel à Ramatha (VII, 17); dans le royaume du Nord il y avait aussi des autels en différents endroits, comme il ressort de la plainte d'Élie au Seigneur : « Les fils d'Israël ont renversé tes autels » (III *Reg.* XIX, 10, 14). La loi de l'unité de sanctuaire a donné lieu à de nombreuses objections contre l'origine mosaïque de cette prescription. Voir de Broglie, *La loi de l'unité de sanctuaire en Israël. Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques; 2e section : sciences religieuses*, p. 69 et s., p. 297, Paris, 1891 : Van Hoonaker, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, Gand, 1894.

substituait en vue de l'expiation (1). Ce rite signifiait encore que Jésus-Christ s'est fait victime pour nous et a pris sur lui nos péchés (2).

La victime était ensuite égorgée. Chargée pour ainsi dire des péchés de l'homme, elle subit la mort à la place de celui qui l'a réellement méritée par ses fautes. Cette immolation est encore une figure de la mort de Jésus-Christ (3).

Pendant qu'on égorgeait la victime, le prêtre devait en recueillir le sang dans un grand bassin. L'emploi qu'il faisait de ce sang variait d'après les différents sacrifices. Toujours il en répandait au moins une partie sur l'autel des holocaustes; mais suivant l'importance du sacrifice, la diffusion de ce sang prenait un développement plus considérable, et se faisait dans le Saint, et jusque sur le propitiatoire. — Le sang est proprement le moyen de l'expiation (4). L'emploi qui en était fait dans les rites juifs était un symbole de la vertu expiatrice du sang de Jésus-Christ qui « est entré avec son propre sang (dans le Saint des Saints) après nous avoir acquis une rédemption éternelle » (5). « Si le sang des boucs et des taureaux, continue l'Apôtre, suffisait pour enlever les souillures légales (*ad emundationem carnis*), combien plus le sang du Christ, qui par l'Esprit-Saint s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes » (6)!

(1) *Lev.* I, 4; XVI, 21.
(2) *Is.* LIII, 4-6; II *Cor.* V, 21.
(3) « Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera » (*Is.* LIII, 5).
« Per occisionem animalium significatur..., quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. » (*S. Thom.* p. Iª IIªᵉ, q. CII, art. 3 ad 5).
(4) *Heb.* IX, 22.
(5) *Ibid.* 12.
(6) *Ibid.* 13-14. V. art. *Aspersion* dans le *Dictionnaire de la Bible.*

Le dernier rite du sacrifice sanglant était la combustion de la chair de la victime. Ce rite exprimait la donation de soi-même à Dieu et l'acceptation que Dieu faisait du sacrifice. On brûlait soit toute la victime, soit seulement les parties grasses et certaines parties des entrailles.

2. L'holocauste, en hébreu עֹלָה (*olah*) ou עֹלָה כָּלִיל (1) « élévation, ascension », ὁλοκαύτωμα, est ainsi appelé parce que la victime était brûlée tout entière sur l'autel. Le sang toutefois était répandu au pied de l'autel, et la peau revenait aux prêtres (2). Cette entière destruction donne à ce sacrifice le caractère spécial de sacrifice latreutique par excellence. Étant directement destiné à la glorification la plus parfaite de Dieu, ce sacrifice occupait le premier rang et n'admettait que des animaux mâles. Il ne devait jamais être interrompu et porte le nom de *juge sacrificium :* tous les jours, matin et soir, on immolait un agneau, dont les chairs devaient brûler tout le jour et toute la nuit sur l'autel des holocaustes (3).

3. Dans les sacrifices expiatoires, le sang n'était pas entièrement versé autour de l'autel, mais recevait divers emplois significatifs. Dans les sacrifices offerts pour les péchés des particuliers, le prêtre trempait son doigt dans le sang et en touchait les quatre cornes de l'autel; dans les sacrifices offerts pour les prêtres ou pour tout le peuple, le prêtre portait le sang dans le tabernacle, en aspergeait sept fois le voile du Saint des Saints et en mettait sur les quatre cornes de l'autel des parfums. Au grand jour de l'expiation, le grand prêtre le portait dans le Saint des Saints, en faisait sept aspersions sur le pavé devant l'arche et une fois sur le

(1) I *Sam.* VII, 9.
(2) *Lev.* I.
(3) *Lev.* VI, 9-13.

propitiatoire de l'arche. Toutes les victimes dont le sang était porté dans le Saint ou dans le Saint des Saints, étaient, après la combustion des parties grasses sur l'autel des holocaustes, entièrement brûlées, la peau non exceptée, hors du camp (plus tard, de la ville) (1). La chair des autres victimes revenait aux prêtres, mais étant considérée comme très sainte (« sanctum sanctorum »), elle ne pouvait être mangée par eux que dans le parvis du sanctuaire (2).

Comme l'indique déjà le nom de ce sacrifice חַטָּאת (*ḥattath*, ἁμαρτία, τὸ περὶ ἁμαρτίας, sacrificium pro peccato), son but était l'expiation des péchés. On devait l'offrir 1° quand on avait contracté quelque souillure légale, qui par elle-même n'est pas un péché; 2° quand on avait commis une vraie faute, mais par mégarde, « non sponte, nesciens, ignorantes » (3). Quant aux fautes commises « la main levée » (*per superbiam*), c'est-à-dire avec impudence et obstination dans le mal, elles étaient punies de mort (4). Le caractère propitiatoire étant prédominant dans ce sacrifice, l'emploi du sang en est le rite principal. Ce sang est porté d'autant plus près de Dieu que la faute à expier est plus grande, soit en raison du nombre, soit en raison de la dignité des coupables.

A côté du sacrifice expiatoire pour le *péché* est mentionné le sacrifice pour le *délit* (אָשָׁם *ascham*, τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας, sacrificium pro delicto). Le rite en était très simple. Le sang était répandu autour de l'autel, les parties grasses étaient brûlées et le reste revenait aux prêtres. Le bélier et quelquefois l'agneau étaient les seules victimes admises pour ce sacrifice; il devait va-

(1) *Heb.* XIII, 11-12.
(2) *Lev.* IV; VI, 25-30; XVI.
(3) *Num.* XV, 24-29.
(4) *Ibid.* XV, 30-31.

loir deux sicles. Ce sacrifice semble avoir été imposé pour « les fautes (involontaires) qui impliquaient une infidélité, une lésion du droit de propriété ou tout autre injustice soit contre le Seigneur, soit contre le prochain » (1). C'est pour ce motif qu'il fallait, outre le sacrifice, restituer l'équivalent du tort fait à Dieu ou au prochain et y joindre une amende s'élevant au cinquième de cette somme (2).

4. Le sacrifice pacifique porte le nom générique de שֶׁלֶם *schélém* ou זֶבַח שְׁלָמִים *sébah schelamim* (victima pacifica, hostia pacificorum). On distingue le sacrifice de louange et d'action de grâces (*hostia gratiarum*), le sacrifice résultant d'un vœu (*votum*) et le sacrifice spontané (3).

La partie caractéristique de ce sacrifice est le repas solennel qui lui fait suite. Après la combustion des parties grasses, la poitrine était consacrée au Seigneur par la cérémonie de « l'agitation » et, avec l'épaule droite, était assignée aux prêtres. Tout le reste de la chair était mangé par ceux qui avaient offert le sacrifice, en un festin religieux auquel étaient conviés tous les membres et les serviteurs de la famille ainsi que les lévites pauvres (4).

Le nom même de ce sacrifice en marque la signification. Celui qui l'offre agit en ami de Dieu et veut affermir ses bonnes relations de paix et d'amitié avec le Seigneur. Cette idée trouve surtout son expression dans le festin qui termine la cérémonie. Dieu est l'hôte qui reçoit, celui qui a offert le sacrifice est son invité, le repas est le symbole et le gage de leur amitié réciproque. Ce festin figure cet autre festin mentionné si

(1) Scholz, *Die heiligen Alterthümer*, etc., II, p. 161.
(2) *Lev.* V, 14 et s., VII, 1-7.
(3) Cf. *Lev.* VII, 16 « si voto vel sponte quispiam obtulerit ».
(4) *Lev.* III; VII, 11-21.

souvent dans l'Écriture comme propre au règne messianique, où les biens du salut, la vérité et la grâce, et leur parfait épanouissement dans la gloire, sont représentés comme les aliments et le breuvage que le Père céleste distribue à ses enfants bien-aimés (1). Il figure tout particulièrement la sainte Eucharistie (2) : car il y a entre celle-ci et la mort de Jésus la même relation intime qu'entre le festin religieux et le sacrifice pacifique, avec cette différence que ce n'est pas la partie moindre, mais la totalité de l'agneau immolé, qui est donnée en nourriture aux fidèles (3).

II. — Les sacrifices non sanglants

Les sacrifices non sanglants s'appellent ordinairement מִנְחָה (*minḥâh*) δῶρον, προσφορά, *oblatio, munus*. Ce nom cependant est souvent réservé à l'offrande des épis, de la fleur de la farine ou des gâteaux sans levain, tandis que l'offrande du vin porte le nom spécial de נֶסֶךְ (*nésék*), σπονδεῖον, « libation ». Dans tous les sacrifices non sanglants il y avait, comme parties accessoires, de l'huile répandue sur les offrandes, du sel et de l'encens.

Ordinairement une petite partie seulement des offrandes, avec tout l'encens, était brûlée sur l'autel. Cette partie s'appelait אַזְכָּרָה (*Azkarah*), *memoriale*, parce qu'elle rappelait à Yahweh le souvenir de celui qui offrait ce sacrifice. Le reste des offrandes revenait au prêtre. Le vin était répandu près de l'autel. L'offrande que les prêtres offraient pour eux-mêmes, spécialement la

(1) *Prov.* IX, 2; *Matth.* XXII, 4; *Joan.* IV, 10-14, 34; VI, 27, 34, 35, *Luc.* XXII, 29, 30; *Apoc.* XIX, 7-9.
(2) I *Cor.* X, 16-21.
(3) Cf. I *Cor.* XI, 24; *Is.* XXV, 6.

mincha quotidienne du grand prêtre, devait être consumée tout entière.

Les sacrifices non sanglants accompagnaient les holocaustes et les sacrifices pacifiques ou étaient des sacrifices indépendants. A cette dernière classe appartiennent d'abord ceux qui étaient offerts dans le Saint : l'encens brûlé chaque jour sur l'autel des parfums, les pains de proposition avec la libation et peut-être aussi la lumière du chandelier d'or. D'autres étaient offerts dans le parvis; telle était surtout la mincha que le grand prêtre devait chaque jour offrir pour lui-même et tout le corps sacerdotal, et l'offrande qui pour les pauvres remplaçait le sacrifice pour le péché (1).

OUVRAGES SPÉCIAUX A CONSULTER sur les sacrifices de l'Ancien Testament. — Karch, *Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vaterunser,* Wurzbourg, 1856, 2 vol.; Stoeckl, *Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte*, Mayence, 1861; Thalhofer, *Das Opfer des alten und neuen Bundes*, Ratisbonne, 1879.

(1) *Lev.* II; V, 11-13.

CHAPITRE XXIII

LES LOIS CONCERNANT LES IMPURETÉS LÉGALES ET LES ALIMENTS

Aucune des lois de l'Ancien Testament ne pénétrait d'une façon plus intime et plus étendue dans toute la vie des Israélites que les prescriptions relatives à la pureté et à l'impureté ainsi qu'à la distinction des aliments purs et impurs, licites et illicites. Par ses prescriptions minutieuses, la Loi entrait dans les plus minimes détails de la vie ordinaire, le boire, le manger et même le sommeil (1).

I. — Les purifications lévitiques

La Loi établissait un grand nombre d'impuretés qui, sans présupposer aucune faute morale, résultaient de certains états maladifs, d'accidents naturels et même de fonctions normales du corps humain. Quiconque contractait une de ces souillures légales était considéré comme impur (*immundus*) et était privé du droit de s'approcher du Dieu pur et saint. La Loi établissait en même temps divers rites de purification, destinés à enlever ces

(1) Haneberg, *Die religiösen Alterthümer*, etc., p. 459.

impuretés, appelés « purifications lévitiques » (*purificatio, lustratio levitica*).

L'impureté légale avait des degrés et entraînait une privation des droits religieux plus ou moins longue, suivant la diversité de la cause qui la produisait. Le rite de la purification était en rapport avec le degré de l'impureté. Celle qui était la moins grave, privait jusqu'au soir du droit d'entrer au parvis du tabernacle; une simple lotion du corps et des habits suffisait pour l'enlever. Mais cette privation pouvait durer sept, quatorze jours et plus encore; dans ce cas la purification était nécessairement accompagnée d'un sacrifice.

La Loi distinguait trois sortes d'impuretés: *a*) celle qui provenait du contact d'un cadavre humain ou animal. Le cadavre humain rendait impurs les habits qui le recouvraient, toute la maison où il se trouvait, avec les personnes qui l'habitaient et le mobilier qu'elle contenait, sauf les vases fermés. Cette impureté durait sept jours. Pour la faire disparaître, une simple lotion ne suffisait pas, il fallait une aspersion d'eau lustrale, c'est-à-dire d'eau mélangée avec de la cendre de la vache rousse (1). L'impureté contractée par celui qui touchait le cadavre d'un animal ou en mangeait, ne durait que jusqu'au soir du même jour. *b*) L'impureté de la lèpre était la plus grave. Quiconque en était atteint, devait sortir du camp ou de la ville et se tenir, vêtu d'habits de deuil, loin de toute société humaine; il était même tenu de crier aux passants: *tamê* (impur), pour les avertir. Ces mesures rigoureuses duraient aussi longtemps que la maladie. Si la guérison se produisait, elle devait être reconnue par le prêtre, et il fallait encore se soumettre à un rite de purification fort compliqué (2). Il existait aussi une lèpre des bâtiments et des habits, dont la na-

(1) *Num.* XIX.
(2) *Lev.* XIII; XIV, 1-34. Cf. *Matth.* VIII, 1-2; *Luc.* XVII, 12-14.

ture n'est pas bien connue (1). *c*) La Loi connaissait enfin diverses impuretés résultant de l'usage du mariage, de l'enfantement, etc. (2).

Plusieurs de ces prescriptions étaient fondées sur des raisons d'hygiène et de salubrité publique. Toutes avaient un caractère symbolique et le but d'entretenir la pureté du cœur.

II. — Les aliments purs et impurs

La Loi réglait aussi l'usage des aliments. Elle distinguait des animaux purs et des animaux impurs; il était interdit de manger de la chair de ces derniers. Sont déclarés purs les quadrupèdes qui ruminent et dont le sabot est divisé (3), les poissons qui ont à la fois des nageoires et des écailles. Tous les autres quadrupèdes et poissons sont déclarés impurs, en outre tous les reptiles, un certain nombre d'oiseaux et les insectes, sauf les sauterelles. Le porc était tout particulièrement interdit aux Juifs. Le Pentateuque, il est vrai, n'insiste pas sur cette défense plus que sur celle des autres animaux impurs; mais dans la suite des temps, la transgression de la loi en ce point est devenue le *sibboleth* de l'infidélité à la loi mosaïque : manger du porc équivalait à l'apostasie du judaïsme (4). Cette aversion contre le porc provient sans doute de ce que la chair de cet animal était la plus agréable de toutes celles que la Loi interdisait et aussi de l'usage fréquent que les païens en fai-

(1) *Lev.* XIV, 35-57 ; XIII, 47-59.
(2) *Ibid.* XV; XII.
(3) *Ibid.* XI. — Le lièvre est classé parmi les animaux impurs, parce que, dit le texte biblique, « il rumine et n'a pas le pied fendu » (*Lev.* XI, 5; *Deut.* XIV, 7). En réalité le lièvre ne rumine pas et a le pied fendu. Ce n'est pas une erreur de l'écrivain sacré, qui s'est « rapporté aux apparences ». V. *Revue biblique*, 1896, p. 141.
(4) Cfr. *Is.* LXV, 4; II *Mach.* VI, 18 et s.

saient dans leurs sacrifices et leurs festins religieux (1).

Les animaux purs eux-mêmes ne pouvaient pas être mangés s'ils étaient morts de maladie ou par accident. Les viandes immolées aux idoles étaient prohibées; les manger eût impliqué une participation à l'idolâtrie (2). L'usage du sang en général (3) ainsi que l'usage des parties grasses des victimes offertes au Seigneur (4), était défendu sous peine de mort.

La distinction des animaux purs et impurs reposait surtout sur des raisons symboliques. Elle devait rappeler sans cesse à Israël l'obligation de se séparer des Gentils. « Je suis Yahweh, votre Dieu, qui vous ai séparés de tout le reste des peuples; séparez-vous de même de tout ce qui est impur... Vous êtes mon peuple saint, parce que je suis saint et vous ai séparés de tous les autres peuples afin que vous soyez à moi » (5). Les Juifs étaient le peuple saint (*populus sanctus*), les Gentils étaient impurs et même appelés des chiens (6). C'est pour ce motif que la vocation des Gentils au christianisme fut présentée à saint Pierre comme l'abrogation de la loi sur les aliments (7). Quant au motif spécial qui a déterminé la classification de chacun des animaux, il est très difficile à préciser (8).

(1) Haneberg, *l. c.*, p. 481.
(2) Cfr. I *Cor.* X, 22-23; *Act.* XV, 29.
(3) *Lev.* VII, 10-14.
(4) *Lev.* VII, 25.
(5) *Lev.* XX, 24-26.
(6) *Matth.* XV, 26.
(7) *Act.* X, 11 et s.
(8) V. B Schäfer, *Alterthümer der Bibel*, Münster, 1891, p. 143 et s.

CHAPITRE XXIV

LES JOURS SANCTIFIÉS

Outre le culte quotidien qui était rendu à Dieu au parvis et dans le Saint, la Loi prescrivait un culte plus solennel à certains jours. Le cycle complet des fêtes comprenait trois classes : *a*) le sabbat, *b*) les trois grandes fêtes joyeuses de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles, *c*) le jour de l'expiation. Le nombre sacré de sept joue un très grand rôle dans le calendrier hébraïque : le septième jour de la semaine est le sabbat; le septième mois est le mois sabbatique; la septième année est l'année sabbatique; l'année qui termine le cycle de sept fois sept ans est l'année jubilaire; la fête des Tabernacles et celle de l'expiation ont lieu au septième mois; la Pentecôte est célébrée au bout de sept fois sept jours après Pâques; les deux principales fêtes de Pâques et des Tabernacles durent sept jours.

I. — Le sabbat

Le septième jour de la semaine était consacré au Seigneur. Il porte le nom de sabbat « repos », parce que la célébration de ce jour consistait dans la complète cessation de travail (1). Toute occupation était interdite,

(1) *Ex.* XX, 8-11 ; XXXI, 13-17.

sous peine de lapidation; il était même défendu de recueillir la manne, de ramasser du bois (1), d'allumer du feu, de faire cuire des aliments. Tous ces travaux devaient être faits la veille, ce qui a fait donner au vendredi le nom de παρασκευή « préparation ». Même les esclaves étrangers et les bêtes de somme devaient prendre part à ce repos sacré. La cessation de toute œuvre servile n'était pas exigée avec la même rigueur aux autres fêtes, si ce n'est à la fête de l'expiation. Après l'exil, la loi du repos sabbatique prit un caractère de plus en plus sévère et dégénéra en un formalisme aussi gênant que ridicule, qui était complètement étranger à l'esprit de la Loi et que Jésus-Christ a blâmé à plusieurs reprises (2). Les cérémonies du culte spéciales au jour du sabbat se bornaient à un holocauste de deux agneaux qu'on devait faire au milieu du jour, au renouvellement des pains de proposition et à une réunion de piété pour le peuple. Le sabbat commençait le vendredi soir et se terminait le soir du lendemain.

Le sabbat a été institué en mémoire du repos de Dieu après la création. L'Israélite en imitant le travail et le repos de Dieu, reconnaissait qu'il était la propriété de Dieu (3). Le sabbat est aussi une figure et comme un avant-goût du repos céleste, réservé à l'homme après le labeur de cette vie (4).

(1) *Num.* XV, 32-36.
(2) V. Haneberg, *l. c.*, p. 612; Schaefer, *l. c.*, p. 180.
(3) Pactum est sempiternum inter me et filios Israel signumque perpetuum; sex enim diebus, etc. (*Ex.* XXXI, 16, 17).
(4) Omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati vel futuri praefigurati... Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati... Inter omnia autem futura beneficia, quae erant commemoranda praecipuum et finale erat quies mentis in Deo vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati (S. Thom. I II^ae, q. C., art. 5, ad 2). Cfr. *Heb.* IV, 1-11.

Le commencement du mois, marqué par l'apparition de la nouvelle lune (*neomeniæ*), était célébré par des sacrifices plus nombreux qu'aux jours ordinaires (1); le premier jour du septième mois était célébré avec une solennité plus grande (2).

Tous les sept ans la terre avait aussi son sabbat. Pendant une année entière elle se reposait : la labourer, l'ensemencer, tailler la vigne ou les oliviers, faire la récolte, était interdit. Ce qu'elle produisait d'elle-même ainsi que les fruits de la vigne et de l'olivier, devenait la propriété de tous, particulièrement des pauvres et des étrangers. L'Écriture appelle cette année : *sabbatum terræ, annus requietionis terræ* (3). Cette année-là aussi avait lieu la rémission de toutes les dettes (*annus remissionis*). Durant cette année, à la fête des Tabernacles, devait se faire la lecture de la Loi devant tout le peuple assemblé dans le parvis du tabernacle (4).

La septième des années sabbatiques était appelée *Jobèl* (année *jubilaire*), sans doute parce qu'elle était annoncée, à la fête de l'expiation, par le son de la trompette (יוֹבֵל), dans tout le pays. Plus que l'année sabbatique ordinaire, c'était un temps de rémission (ἔτος τῆς ἀφέσεως). Les terres et les maisons aliénées retournaient à leurs anciens propriétaires, sans que ceux-ci eussent à restituer le prix d'achat. Les ventes n'étaient donc en réalité qu'une location, dont le prix dépendait de la plus ou moins grande proximité de l'année jubilaire. Tous les esclaves israélites devenaient libres, les dettes étaient complètement remises.

Le but de cette loi était de maintenir le partage du pays tel que Dieu l'avait réglé (5) et de rappeler d'une

(1) *Num.* XXVIII, 11-15.
(2) *Lev.* XXIII, 23-25; *Num.* XXIX, 1-6.
(3) *Lev.* XXV, 4-5.
(4) *Ex.* XXIII, 10-11, *Lev.* XXV, 2-7.
(5) *Jos.* I, 6; XIII, 7.

manière frappante le droit de propriété que Dieu avait sur la terre de Chanaan. La mise en liberté des esclaves avertissait les Israélites qu'ils étaient eux-mêmes les esclaves de Dieu (1). L'année jubilaire est une figure de la *restitutio omnium* qui aura lieu à la fin des temps (2).

II. — Les trois grandes solennités

Trois fois par an tout Israélite devait aller en pèlerinage au lieu du sanctuaire, pour y célébrer en commun les grandes fêtes de la nation. Le pèlerinage était facultatif pour les femmes et les enfants (3). Cette affluence du peuple était une manifestation grandiose de l'unité religieuse et politique et contribuait puissamment à en développer le sentiment. C'est pour ce motif que Jéroboam Ier, après la séparation des deux royaumes, interdit à ses sujets de monter à Jérusalem (4).

1. La fête de Pâque, *solemnitas azymorum,* commençait le soir du quatorzième jour du premier mois (nisan) et durait jusqu'au 21 du même mois inclusivement. Parfois on considère le repas du 14e de nisan comme la fête de Pâque proprement dite, et on appelle fête des azymes la semaine qui suit la Pâque.

Le rite de la célébration du festin pascal reçut quelques modifications dans les temps qui suivirent la sortie d'Égypte. Les agneaux étaient égorgés dans l'après-midi dans le parvis du sanctuaire, le sang recueilli dans des coupes par les prêtres était répandu sur l'autel, la graisse était brûlée sur l'autel. Le repas avait lieu dans les maisons des particuliers. L'agneau, fixé à deux bâtons trans-

(1) « *Mei* enim servi sunt, et ego eduxi eos de terra Aegypti » *Lev.* XXV, 42.
(2) *Act.* III, 21.
(3) *Ex.* XXIII, 14-17; XXXIV, 23.
(4) III *Reg.* XII, 26-27.

versaux, était rôti au feu; aucun os ne devait être brisé (1). En même temps que l'agneau on mangeait des pains sans levain et des herbes amères (*lactucae agrestes*). On ne maintint pas l'obligation d'avoir « les reins ceints, les souliers aux pieds et le bâton à la main », comme il avait été prescrit pour l'exode (2).

Chacun des sept jours qui suivaient le 14 nisan, les prêtres offraient en holocauste, en outre du sacrifice quotidien, deux jeunes taureaux, un bélier, sept agneaux avec des offrandes et des libations. Tout pain fermenté était interdit sous peine de mort durant cette semaine; dès le 14 nisan, avant la célébration de la Pâque, il fallait faire disparaître tout levain (3). On ne devait manger que des pains azymes (*Matsoth*, *azymi*). Le premier et le dernier jour étaient chômés (4). Le second jour (*altero die sabbati*, c'est-à-dire le jour après la fête, le 16 nisan), l'assemblée offrait à Yahweh la première gerbe d'orge, c'était la fête de l'ouverture de la moisson (5).

(1) *Ex.* XII, 46; *Joan.* XIX, 36.

(2) *Deut.* XVI, 1-8. Au sujet du rituel pascal tel que les rabbins l'avaient introduit au temps de N.-S., voir Scholz, *l. c.*, t. II, p. 55; Haneberg, *l. c.*, p. 621; Fouard, article *Cène* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 413 et s.; Schegg, article *Abendmahl* dans le *Kirchenlexikon*, t. I, col. 34 et s.

(3) *Ex.* XII, 15.

(4) *Ibid.* 16.

(5) Comme l'indique déjà son nom de פֶּסַח « transitus », la fête de Pâque est destinée à célébrer le souvenir de la *préservation* d'Israël lorsque furent exterminés les premiers-nés (*Ex.* XII, 26-27), et sa délivrance de la captivité d'Égypte. D'après le rituel postérieur, le père de famille devait expliquer cette signification de la fête et faire passer quatre coupes de vin en souvenir des quatre promesses faites par Dieu, *Ex.* VI, 6-7. Les pains sans levain rappelaient la hâte avec laquelle Israël quitta l'Égypte (*Ex.* XII, 17, 39; *Deut.* XVI, 3); les herbes amères, les souffrances endurées pendant la servitude. A côté de cette signification de la Pâque, il y en a une autre plus élevée : elle est le mémorial de l'élection d'Israël comme peuple de Dieu; et les pains azymes, symbole de la pureté morale, rappellent à Israël qu'il est un « peuple saint », qui doit se préserver de la corruption morale. *Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi* (I *Cor.* V, 7).

L'agneau pascal est une figure de Jésus-Christ, victime sur la croix.

2. La fête de la Pentecôte appelée *fête des Semaines* dans le Pentateuque (1) parce qu'elle se célébrait sept semaines après Pâque, a reçu plus tard le nom de ἡ πεντεκοστή (2). Elle ne durait qu'un jour. On la chômait, l'assemblée sainte était convoquée, des sacrifices, surtout des sacrifices volontaires, étaient offerts, et on y faisait des festins joyeux. — Cette fête était aussi la fête de la *Moisson :* l'on y remerciait Dieu de la récolte qu'on venait de terminer, et l'on offrait deux pains fermentés de la plus fine farine de la nouvelle récolte (*dies primitivorum*) (3). La tradition juive, partagée par les Saints Pères (4), considère la Pentecôte comme une commémoraison de la promulgation de la Loi sur le Sinaï.

3. La fête des Tabernacles (σκηνοπηγία, *festum tabernaculorum*) se célébrait en automne, à la fin de la récolte de tous les fruits et de la vendange. Elle commençait le 15ᵉ jour du 7ᵉ mois (tisri) et durait huit jours entiers. Pendant ce temps les Israélites devaient habiter sous des tentes faites de branches d'arbre, qu'ils dressaient sur les toits, dans les rues et les places publiques. On offrait des sacrifices en très grand nombre, tant ceux que prescrivait la Loi que ceux qui étaient volontaires. Le premier jour était sanctifié par le repos et l'assemblée sainte; c'était aussi le jour où, dans l'année sabbatique, on faisait la lecture de la Loi. Le huitième jour, appelé

Jésus est le véritable agneau : *Ecce agnus Dei* (*Joan.* I, 29); *Etenim pascha nostrum immolatus est Christus* (I *Cor.* V, 7; I *Pet.* I, 19; *Apoc.* XXI-22, 23, 27). C'est en raison de ce caractère figuratif que l'agneau pascal devait être sans tache et que ses os devaient rester intacts (*Joan.* XIX, 36). L'agneau pascal était un véritable sacrifice, à la fois expiatoire et pacifique; de même Jésus s'est offert en sacrifice pour nos péchés sur la croix, et a institué la veille de sa mort le sacrifice pacifique de l'Eucharistie. — V. Card. Meignan, *De l'Eden à Moïse*, etc., p. 493.

(1) *Ex.* XXXIV, 22; *Lev.* XXIII, 15, etc.

(2) *Act.* II, 1.

(3) *Num.* XXVIII, 26.

(4) Saint Jérôme, *Epistol. ad Fabiolam*, mansio XII; *Contra Faustum*. XXXII, 12.

atsereth, « conclusion », parce qu'il terminait le cycle des fêtes de l'année, était également sanctifié par la cessation du travail et la convocation de l'assemblée (1). Cette fête avait pour but de rappeler aux Israélites la vie nomade du désert, à la sortie d'Égypte; elle servait aussi à remercier Dieu des récoltes d'olive et de raisin, et de toutes les récoltes de l'année en général. Elle était très joyeuse, et pour ce motif elle est appelée « la fête » par excellence, « *dies solemnis* » (2). Philon la nomme ἑορτῶν μεγίστη, et Josèphe ἑορτὴ ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη.

Après l'exil on prolongea la fête de trois jours et on y ajouta deux nouveaux rites : la libation d'eau et l'illumination de la cour des femmes. En souvenir sans doute du passage d'Isaïe : *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris* (3), un prêtre allait chaque matin, au moment du sacrifice, prendre de l'eau à la fontaine de Siloé dans un bassin d'or, et venait la répandre sur l'autel des holocaustes, au chant de l'*Hallel* (4). C'est très probablement cette cérémonie qui fournit à Jésus-Christ l'occasion de comparer à une source d'eau vive l'action du Saint-Esprit dans les fidèles : *Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui credit in me... flumina de ventre ejus fluent aquae vivae* (5).

III. — Le grand jour de l'expiation.

Le grand jour de l'expiation; *yom kippour, dies expiationum* (6), avait lieu cinq jours avant la fête des Tabernacles, le 10 tisri. C'était un jour de repos complet et de grand jeûne. Depuis le 9 au soir jusqu'au 10

(1) *Lev.* XXIII, 36, 39; *Num*, XXIX, 35-38.
(2) III *Reg.* VIII, 2; XII, 32.
(3) *Is.* XII, 3.
(4) *Ps.* CXII-CXVII.
(5) *Joan.* VII, 37-39.
(6) *Lev.* XVI; XXIII, 26-32.

au soir on s'abstenait de toute nourriture, *affligetis animas vestras* (1). Le grand prêtre lui-même devait remplir les fonctions liturgiques spéciales à ce jour. Après l'holocauste du matin, que le grand prêtre immolait revêtu de ses plus beaux ornements pontificaux, avait lieu la cérémonie de l'expiation. Elle consistait en un double sacrifice pour le péché. Le premier, offert pour les péchés des prêtres, consistait dans l'immolation d'un jeune taureau. Dans le second qui était pour le peuple, on offrait deux boucs entièrement semblables. Chacun de ces sacrifices était suivi de l'holocauste d'un bélier.

L'Écriture marque dans tous ses détails la cérémonie de l'expiation. Le grand prêtre, après s'être lavé, prenait un costume sacerdotal tout blanc, et posait les mains sur la tête du taureau, en confessant ses péchés et ceux des prêtres. Puis il jetait le sort sur les deux boucs, l'un pour Yahweh, l'autre pour Azazel. Le premier était destiné à être immolé en sacrifice pour le péché; l'autre était présenté devant Yahweh, « pour servir à l'expiation et être lâché dans le désert pour Azazel ». Le grand prêtre immolait ensuite le taureau, pour lui-même et pour la famille sacerdotale. Puis entrant dans le Saint des Saints, il jetait sur une cassolette d'or où flambaient des charbons, deux poignées d'encens de manière à ce que la fumée odorante voilât le Kapporeth. Étant sorti pour prendre du sang du taureau, le grand prêtre rentrait dans le Saint des Saints, et de ce sang aspergeait une fois la surface du Kapporeth et sept fois le sol devant l'arche. Après cette cérémonie, il sortait du Saint des Saints. C'est alors qu'on immolait le bouc que le sort avait destiné « à Yahweh », et le grand prêtre, rentrant pour la troisième fois dans le Saint des

(1) *Ibid.* XVI, 29.

Saints, faisait avec le sang de cette nouvelle victime les mêmes aspersions qu'avec celui du taureau. Puis sortant dans le Saint, il accomplissait le rite de l'expiation à l'autel des parfums, en répandant du sang du bouc mêlé avec celui du taureau aux quatre cornes de l'autel et en aspergeait sept fois l'autel ou le sol. Le même rite s'accomplissait ensuite à l'autel des holocaustes dans le parvis.

La cérémonie de l'expiation proprement dite étant terminée, on amenait l'autre bouc, celui qui était destiné « à Azazel ». Le grand prêtre mettait les deux mains sur la tête de la victime, en confessant toutes les iniquités des enfants d'Israël, *imprecans capiti ejus*, puis envoyait dans le désert le bouc ainsi chargé des péchés du peuple. Le rite accompli, le grand prêtre reprenait ses ornements pontificaux et offrait en holocauste deux béliers, l'un pour lui, l'autre pour le peuple. Il brûlait en même temps sur l'autel la graisse du taureau et du bouc offerts pour le péché. Quant au reste de ces deux victimes, tout, même leur peau, était brûlé hors du camp.

L'Écriture elle-même nous donne l'interprétation de ces rites. Comme elle le dit expressément, c'est en ce jour qu'étaient expiés les péchés commis dans l'année par toute la communauté, prêtres et laïques; le sanctuaire aussi devait être purifié de ses profanations nombreuses (1). Cette expiation se faisait par le moyen du double sacrifice pour le péché, spécialement par l'aspersion du sang, qui en raison de la gravité de la faute à expier était porté plus près de Dieu qu'en aucun autre sacrifice. L'aspersion du Kapporeth et le sang versé aux quatre cornes de l'autel avaient pour but de purifier les personnes, l'aspersion du sol celui de purifier

(1) *Lev.* XVI, 30-33.

le lieu du culte. La délivrance des péchés obtenue par l'expiation trouvait son expression sensible dans la cérémonie du « bouc émissaire ». Azazel est ou bien le bouc lui-même, comme l'indique la Vulgate, en l'appelant *caper emissarius* (1), ou, comme il résulte de l'opposition établie entre Yahweh et Azazel, un être personnel, un mauvais esprit et probablement le prince des démons. C'est à lui qu'est envoyé le bouc chargé de tous les péchés du peuple, dans le désert, pour symboliser la complète aversion du peuple de Dieu pour le péché. C'est pour ce motif que le bouc, ainsi chassé, était poursuivi et harcelé par le peuple, afin d'empêcher son retour. Pour atteindre plus sûrement ce but, on le précipita, dans la suite, du haut d'un rocher près de Jérusalem (2).

L'Épître aux Hébreux explique le sens figuratif des rites du jour de l'expiation. Ce jour était la figure du grand jour où Jésus-Christ a expié les péchés de toute l'humanité; mais une immense distance sépare l'ombre de la réalité. Le grand prêtre, faible image de Jésus-Christ (3), entrait avec le sang d'animaux dans le Saint des Saints terrestre; Jésus-Christ est entré avec son propre sang dans le Saint des Saints véritable (4). L'effet du rite juif était de conférer une pureté extérieure (*ad emundationem carnis*) pour les péchés commis dans l'année; Jésus-Christ par son sang précieux a expié parfaitement tous les péchés de tous les hommes pour tous les temps (5). La conséquence de cette expiation complète est que la porte du ciel nous est ouverte, *initiavit nobis viam novam et viventem* (6). Le grand prêtre,

(1) *Lev.* XVI, 8.
(2) V. Lesêtre, *Bouc émissaire*, art. du *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1871 et s.
(3) *Heb.* VIII, 1.
(4) *Ibid.* IX, 12.
(5) *Hebr.* IX, 13, 28, etc.
(6) *Ibid.* X, 20.

au contraire, ne pouvait opérer la rémission des péchés, parce qu'il n'offrait que du sang d'animaux (1); voilà pourquoi le Saint des Saints, figure du ciel, restait fermé au peuple (2). C'est pour le même motif que la cérémonie de l'expiation devait être renouvelée chaque année (3); tandis que Jésus par *un seul sacrifice*, celui de sa propre humanité, est entré dans le Saint des Saints du ciel (4). Plus loin l'Apôtre complète sa comparaison par la remarque : de même que le corps des animaux, offert en victime, était brûlé hors du camp, ainsi Jésus a souffert hors de la ville, *extra portam* (5).

(1) *Heb.* IX, 9, 10, 13; X, 4.
(2) *Ibid.* IX, 8.
(3) *Ibid.* X, 1-3.
(4) *Ibid.* IX, 11, 25, 26, 28; X, 10, 12-14, 18.
(5) *Ibid.* XIII, 11-12.

CHAPITRE XXV

BUT ET IMPORTANCE DE L'ANCIENNE LOI

1. La Loi, dit saint Thomas, a été donnée à Israël à cause du Messie. Il convenait que le peuple choisi par Dieu pour en faire naître le Messie, fût un peuple particulièrement saint, intimement uni à Dieu et menant en tout une vie réglée par sa volonté (1). La Loi devait surtout préparer Israël à la venue du Messie, en faisant son éducation de manière à le rendre capable de recevoir la vérité et la grâce apportées par Jésus-Christ. *Lex paedagogus noster fuit in Christo* [εἰς Χριστὸν] (2).

2. Tout dans la Loi concourait à ce but. Ses doctrines et ses prescriptions morales devaient préserver Israël de l'erreur en matière religieuse et de la corruption des mœurs; ses lois rituelles, en faisant rendre à Dieu un culte extérieur, digne de lui, fournissaient un appui solide à la foi et aux mœurs; la sanction si sévère qui atteignait les plus légères violations de la Loi devait assurer la réalisation du but qu'elle poursuivait. Israël

(1) Deus et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim, ut ille populus, ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret secundum illud, quod dicitur *Lev.* XIX, 2 : « Sancti estote, quia ego sanctus sum (S. Thom. *Summ. theol.*, p. Iª IIªe, q. XCVIII, art. 4; q. XCV, a. 5 ad 2).

(2) *Gal.* III, 23, 24.

était ainsi, comme dit saint Paul, emprisonné dans la vraie connaissance de Dieu et dans la vie conforme à cette connaissance, et de la sorte préparé à la vie plus parfaite, conforme à la foi que devait révéler Jésus-Christ (1).

Cependant il ne faut pas exagérer l'importance de la Loi à cet égard. Saint Paul répète avec insistance que les Juifs malgré la Loi ne sont pas parvenus à vivre de la foi. Il était même impossible, déclare-t-il, que la Loi atteignît cette fin (2). La Loi, en effet, ne contenait que des prescriptions, auxquelles elle ajoutait de sévères sanctions, mais elle ne donnait pas la force morale pour les accomplir. Par là, elle a même en un certain sens accru le péché : *Per legem cognitio peccati;* or en faisant connaître le péché, la Loi d'un côté augmentait la responsabilité et la culpabilité, et de l'autre excitait la concupiscence et le désir de la transgresser (3). Saint Paul va jusqu'à dire : *lex subintravit ut abundaret delictum* (4). Mais cette imperfection elle-même de la Loi devait contribuer à préparer Israël à la venue du Messie : la Loi, en effet, révélait l'immensité de la culpabilité d'Israël et lui faisait désirer un sauveur, d'autant plus que cette infirmité de la Loi était jointe à une si grande sévérité.

3. La Loi a surtout préparé Israël à la venue du Mes-

(1) « Prius autem, quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. Itaque lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur » (*Gal.* III, 23, 24). Estius remarque à ce sujet : « Sub legis imperio ac potestate, velut in custodia conclusi, servabamur, ne prorumperemus in manifesta crimina sed poenarum timore coerciti ab idololatria et aliis huiusmodi gravioribus externo saltem opere committendis abstineremus : servabamur, inquam, in eam fidem, quae suo tempore revelanda erat, id est, ut hac ratione duceremur ad eam fidem, quae suo tempore manifestanda erat per Christi et apostolorum ejus praedicationem. »

(2) *Rom.* VIII, 3.

(3) *Rom.* III, 20; IV, 15; VII, 7-11, etc.

(4) *Rom.* V, 20.

sie par le témoignage qu'elle rendait de lui : elle le faisait connaître et désirer par la foi et l'espérance (1).

La Loi a rendu témoignage à Jésus-Christ par son caractère figuratif : ses institutions étaient une prédiction du Christ et de sa rédemption. Saint Augustin dit : « Totum illud regnum gentis Hebraeorum magnum quemdam, quia et magni cujusdam fuisse prophetam (2) ». Cela est surtout vrai de la loi d'Israël et tout spécialement de la partie cérémonielle : « Ceremoniae legis ordinabantur... ad figurandum Christum (3). » De là vient que ces prescriptions sont appelées : *umbra futurorum* (4), *exemplaria verorum* (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) (5). Les institutions de la Loi poursuivaient à cet égard le même but que les prophètes dans leurs prophéties messianiques : celles-ci étaient des prédictions par la parole, celles-là par les choses. Il est vrai que ces dernières étaient plus obscures que les paroles des prophètes, mais par contre elles pénétraient plus avant dans la vie religieuse ; elles étaient d'ailleurs complétées, éclaircies et expliquées par les prophéties messianiques, qui devenaient de plus en plus claires à mesure que le temps du Christ approchait, et qui trouvent leur couronnement dans la parole de saint Jean montrant le Messie du doigt : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (6).

4. Le caractère figuratif de l'ancienne Loi, qui suppose des rapports de ressemblance entre les deux lois mosaïque et chrétienne, exige aussi qu'il y ait entre elles des différences profondes. L'Apôtre dit que l'ancienne

(1) « Necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege et in psalmis et in prophetis de me » (*Luc* XXIV, 44). — « Si crederetis Moysi, crederetis et mihi, de me enim ille scripsit » (*Joan.* V, 46).
(2) *Cont. Faust.* I. XXII, c. 24.
(3) S. Thomas, I[a] II[ae], q. CIII, a. 1.
(4) *Col.* II, 17; *Heb.* X, 1.
(5) *Heb.* IX, 24.
(6) *Joan.* I, 29.

Loi n'était qu'une ombre, tandis que la nouvelle est la réalité elle-même (1). Saint Thomas dit qu'il y a entre les deux lois les rapports de l'imparfait au parfait (2). Cette imperfection de l'ancienne loi consistait d'abord dans son infirmité : elle ne possédait pas la vertu de produire la grâce par elle-même, elle n'en était que la préparation, aussi saint Paul appelle-t-il ses institutions *infirma et egena elementa* (3). Elle était limitée quant à l'espace et quant au temps : elle ne s'étendait qu'à Israël et devait finir à la mort de Jésus-Christ (4). L'ancienne loi n'avait que des sanctions temporelles, elle promettait surtout à ses adhérents fidèles la paisible possession de la terre promise; la nouvelle loi au contraire promet ce que figurait la terre promise, le royaume des cieux (5). Saint Thomas en donne la raison : « Perfectio hominis

(1) *Col.* II, 17; *Heb.* X, 1.

(2) Omnes differentiae, quae assignantur inter novam legem et veterem accipiuntur secundum perfectum et imperfectum (*Summa theol.*, p. I[a] II[ae], q. CVII, art. 1 ad 2).

(3) *Gal.* IV, 9.

(4) Reprobatio quidem fit praecedentis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex (*Hebr.* VII, 18, 19).

Quantum ad illa, quae lex vetus (legi naturae) superaddebat non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus... data est populo Judaeorum, ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos (S. Thom. p. I[a] II[ae], q. XCVIII, art. 5).

Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit : « Consummatum est, » ut habetur *Joan.* XIX, 30, et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum. Et ideo ante passionem Christi Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum (*Ibid.* q. CIII, art. 3, ad 2).

(5) Temporalium quidem rerum promissiones testamento veteri contineri, et ideo vetus testamentum appellari, nemo nostrum ambigit; et quod aeternae vitae promissio regnumque coelorum ad novum pertinet testamentum; sed in illis temporalibus figuras fuisse futurorum, quae implerentur in nobis... non suspicio mea, sed apostolicus (I *Cor.* X, 6.11) intellectus est (S. Aug. *c. Faust.*, l. IV, c. 2).

est, ut contemptis temporalibus spiritualibus inhaereat... Imperfectorum autem est, quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum... Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines in Deum » (1).

5. Au sujet de la valeur qu'avait aux yeux de Dieu l'accomplissement de la Loi, il importe de distinguer l'œuvre extérieure prescrite par la Loi et les sentiments intérieurs qui doivent être exprimés par cette œuvre. Les dispositions intérieures sont la chose principale, elles suffisent même à elles seules pour rendre agréable à Dieu; c'est pourquoi le psalmiste dit au Seigneur : « Holocaustis non delectaberis : sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies (2). » Dieu ne se contente donc pas de l'accomplissement purement extérieur de la Loi; il éprouve même, au témoignage des prophètes, de l'aversion et du dégoût pour le culte tout matériel, tel qu'il s'était introduit avec le temps dans Israël, et qui n'était que mensonge et hyprocrisie. C'est cette observation toute charnelle de la Loi, mais non la Loi elle-même, que les prophètes réprouvent. « Quand ce peuple s'approche de moi, dit le Seigneur par Isaïe, il m'honore de la bouche et des lèvres; mais son cœur est éloigné de moi... Voilà pourquoi je frapperai encore ce peuple (3). »

« Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux... J'ai en horreur l'encens, les néoménies, les sabbats et les assemblées...; mon âme hait vos fêtes, elles me sont à charge, je suis las de les supporter (4). »

(1) Ia IIae, q. XCIX, art. 6.
(2) *Ps.* L, 18-19.
(3) *Is.* XXIX, 13-14; cfr. *Mich.* VI, 7-8.
(4) *Is.* I, 10-15; cfr. *Am.* V, 21-22; *Os.* VI, 6.

Si au contraire l'observation de la Loi est accompagnée des dispositions requises, ou plutôt si elle en est l'expression, elle est agréable aux yeux de Dieu; alors l'holocauste est « d'agréable odeur au Seigneur » (1). Ainsi entendue, l'observation de la Loi vaut mieux que les seuls sentiments intérieurs. Le motif en est donné par saint Thomas : « Sacerdotes placebant Deo in ceremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas (2). »

6. Quant à l'efficacité de la Loi par rapport à la justification, l'Apôtre dit clairement : *Quoniam in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est* (3). *Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata* (4). Cette doctrine semble contraire à celle de l'Ancien Testament, qui, dans le Lévitique spécialement, dit que « Dieu pardonnait les péchés » pour lesquels les sacrifices étaient offerts (5). Il est dit du grand jour de l'expiation : « C'est en ce jour que se fera votre expiation et la purification de tous vos péchés; vous serez purifiés devant le Seigneur » (6). Mais cette purification, en tant qu'elle est l'effet direct des sacrifices anciens, n'était que la purification légale, qui rétablissait les rapports extérieurs avec Dieu, rompus par le péché (7).

(1) *Lev.* I, 17; II, 9.
(2) Iª IIªᵉ, q. CIII, art. 11, ad 2.
(3) *Gal.* III, 11.
(4) *Heb.* X, 4.
(5) *Lev.* IV, 20, 26, 31, 35.
(6) *Lev.* XVI, 30.
(7) In veteri lege duplex immunditia observabatur : una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae; alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum... et sic immunditia nil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia ceremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi ceremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas... Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per

Cependant la Loi contribuait à la justification et pouvait la produire indirectement. Ses sacrifices étant des figures du sacrifice de Jésus-Christ, devenaient des actes de foi au Messie futur, quand ils étaient accomplis avec les dispositions requises. C'est cette foi au Messie et à sa rédemption qui remettait les péchés des Israélites. « Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat hujusmodi ceremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabant » (1). Ailleurs saint Thomas dit encore « Gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis, quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur » (2).

Auteurs a consulter sur la loi cérémonielle. — Paul Scholz, *Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel*, Ratisbonne, 1868, 2 vol.; Haneberg, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, Munich, 1869; Schegg, *Biblische Archäologie*, Fribourg-e.-B. 1887; Bernhard Schäfer, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, 2e édit., Munster, 1891. Voir les ouvrages latins et français indiqués à la fin de l'article *Cérémonies*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, p. 441.

Christum, qui tollit peccata mundi ut dicitur *Joan.* I, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis ceremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare (S. Thom. p. Ia IIae, q. CIII, art. 2).

(1) S. Thom. Ia IIae, qu. CIII, art. 5.

(2) *Ibid.*, q. XCVIII, art. 5 ad 2.

CHAPITRE XXVI

DU SINAÏ AU JOURDAIN

I. — Le séjour de trente-huit ans dans le désert

Israël oublia bientôt l'engagement solennel qu'il avait pris au moment de la célébration de l'alliance : « Nous ferons tout ce que Yahweh a dit et nous obéirons » (1).

Loin de témoigner un attachement absolu au Seigneur, le peuple montra, à plusieurs reprises et précisément dans les conjonctures les plus importantes, qu'il ne répondait pas à ce que Dieu était en droit d'attendre de lui. L'œuvre de la législation n'était pas encore achevée que le peuple, impatient du séjour prolongé de Moïse sur la montagne, laissa libre cours à ses mauvais instincts. Aaron dut lui faire un veau d'or sur le modèle du bœuf Apis adoré en Égypte. Les supplications de Moïse apaisèrent pour cette fois la colère du Seigneur qui voulait exterminer « ce peuple au cou raide » (*Ex.* XXXII).

La seconde année après la sortie d'Égypte, les Hébreux quittèrent le Sinaï où ils avaient séjourné environ un an. De leur marche jusqu'à la frontière de Chanaan, la Bible ne rapporte que les événements qui justifient

(1) *Ex.* XXIV, 7.

la sentence de réprobation que Dieu devra porter contre la génération qu'il avait tirée d'Égypte. Après trois jours, ils s'arrêtèrent à un endroit qui fut appelé *Tabérah* « incendie », parce qu'une partie du camp fut incendiée pour les punir de leurs murmures causés par la fatigue. Plus loin, leur dégoût pour la manne les ayant fait regretter les viandes d'Égypte, Dieu, sur la prière de Moïse, envoya un second passage de cailles, mais châtia leur gourmandise en en faisant périr un grand nombre; cette localité reçut le nom de *Kibroth Hattavah* « sépultures de la concupiscence » (*Num.* XI). A *Ḥazéroth*, « enclos », c'est la jalousie d'Aaron et de Marie qui les porta à la révolte contre Moïse, leur frère, et attira sur Marie, la plus coupable, une lèpre qui dura sept jours (*Num.* XII).

Le plus haut degré de l'insubordination fut atteint à *Cades-Barné,* sur la frontière du Negheb (1). Avant d'entreprendre l'envahissement de la terre promise, le peuple demanda qu'on fît d'abord explorer le pays (2) : c'était déjà un manque de confiance à l'égard de Dieu qui avait promis de conduire lui-même son peuple et d'exterminer ses ennemis (3). Les explorateurs firent à leur retour un tableau inexact des difficultés que présentait la conquête de Chanaan. Ce fut alors dans tout le peuple une explosion de murmures et de cris contre Moïse et contre Dieu. Josué et Caleb, qui avaient été du nombre des explorateurs, eurent beau chercher à calmer la foule et à rétablir la vérité, le peuple voulut les lapider ainsi que Moïse lui-même et retourner en Égypte. Par cette révolte les Israélites détruisaient tous les liens qui les unissaient au Seigneur, et l'on s'expli-

(1) Cades-Barné est identifié avec *Aïn-Kedeis*. Sur cette localité, voir *Revue biblique*, 1896, p. 440.

(2) *Deut.* I, 22.

(3) *Ex.* XXIII, 20-23; XXXIII, 1-3; XXXIV, 11.

que le Seigneur ait voulu les exterminer et faire de Moïse un second Abraham, un nouvel ancêtre du peuple élu. Mais Moïse intercéda de nouveau pour le peuple et, suivant l'expression du psalmiste, « il se tint sur la brèche » (1) pour recevoir à lui seul les coups de la colère divine. Par une prière admirable, il obtint que la sentence divine fût modifiée en ce sens que seuls les Israélites âgés de moins de vingt ans entreront dans la terre promise; tous les autres, à l'exception de Josué et de Caleb, furent condamnés à errer pendant trente-huit ans dans le désert et à y mourir. Par une réaction fréquente dans cette multitude mobile, elle voulut réparer sa faute par une faute contraire. Tombant de l'excès de découragement dans un excès de présomption, un détachement du peuple alla, malgré Moïse, attaquer les Amalécites et les Chananéens; mais ils furent battus et poursuivis jusqu'à l'endroit appelé plus tard *Ḥorma,* « anathème » (*Num.* XIV).

De cette période de trente-huit ans, la Bible ne mentionne presque rien. A part quelques détails sur de nouvelles lois, elle ne signale que la révolte de Coré et de ses partisans qui se termina par une confirmation prodigieuse du sacerdoce d'Aaron (*Num.* XVI-XVIII). La masse principale du peuple semble avoir séjourné à Cadès et dans les environs, tandis que quelques détachements parcouraient la péninsule. Dix-sept stations sont signalées pour cette période (2), mais il est impossible de les identifier avec des localités connues.

II. — La marche vers Chanaan (*Num.* XX-XXI)

Après les trente-huit ans de vie nomade, le peuple se réunit de nouveau à Cadès. L'ancienne génération avait

(1) *Ps.* CV, 23.
(2) *Num.* XXXIII, 19-36.

presque totalement disparu; mais son esprit survivait dans ses descendants. Le manque d'eau provoqua une nouvelle sédition. En présence de cette incurable indocilité du peuple, Moïse et Aaron eux-mêmes eurent un instant de doute en la parole de Dieu; en frappant le rocher, Moïse se demanda : « Pourrons-nous bien faire sortir de l'eau de cette pierre? » Dieu voulant infliger un châtiment exemplaire, les priva tous deux de l'honneur d'introduire le peuple dans la terre promise. C'est ainsi que « aux eaux de Meribah (Cadès), où les enfants d'Israël contestèrent avec Yahweh, celui-ci fut sanctifié (fit paraître sa sainteté) en eux » (*Num.* XX, 2-13).

Moïse, désirant pénétrer dans Chanaan par le sud-est, demanda au roi d'Édom la permission de traverser son pays « par le chemin du roi ». Mais celui-ci, quelques instances qu'on lui fît, refusa de laisser passer les Israélites. Dieu leur défendant d'autre part de faire la guerre aux Iduméens, leurs frères, il fallut se résigner à contourner les montagnes de Séïr en passant près du golfe élanitique (XX, 14-21). Pendant cette marche vers le sud, Aaron mourut sur le mont Hor, près de Petra (XX, 22-30). Dans cette même région, les Israélites remportèrent une victoire sur Arad, roi chananéen, dont ils détruisirent les villes; ce lieu fut appelé Horma « anathème » (XXI, 1-3). Bientôt après s'éleva une nouvelle sédition, à cause de la manne, « cette nourriture si uniforme ». Les morsures des serpents venimeux ramenèrent les révoltés à de meilleurs sentiments; et leurs blessures furent guéries par le serpent d'airain érigé par Moïse (XXI, 4-9) (1). Arrivée près de la pointe du golfe élanitique, la grande caravane reprit la direction du nord, jusqu'au torrent de Zared (au sud de Kir Moab), où moururent les derniers survivants de l'an-

(1) Jésus-Christ lui-même a déclaré que le serpent d'airain était un figure de sa mort et de la rédemption (*Joan.* III, 14).

cienne génération (*Deut.* II, 13-16). On traversa en paix le pays de Moab. A partir de ce moment, la marche d'Israël devient une course victorieuse (1). Les deux puissants rois amorrhéens, Sehon de Hesebon et Og de Basan, sont vaincus, et tout le pays transjordanique, depuis l'Arnon jusqu'à l'Hermon, tombe au pouvoir des Israélites (*Num.* XXI, 21-35; *Deut.* II, 23-III, 11). Après cette guerre, ils se rassemblèrent dans les steppes de Moab, en face de Jéricho, pour y passer le Jourdain.

III. — Balaam (*Num.* XXII-XXIV)

Effrayé des progrès d'Israël, le roi de Moab, Balac, de concert avec les Madianites, fit prier le célèbre devin Balaam, de Pethor en Mésopotamie, de venir maudire les Israélites. Avec la permission de Dieu, Balaam suivit la seconde ambassade, mais le Seigneur lui dit à plusieurs reprises : « Garde-toi de dire autre chose que ce que je te recommande ». C'est ainsi que contrairement au désir du roi de Moab et à l'inclination de son propre cœur, Balaam bénit Israël, en une série de quatre oracles prononcés sur divers points des monts Phasga. Dans le premier oracle, il admire cette nation choisie de Dieu, innombrable comme la poussière, et souhaite « de mourir de la mort de ces justes » (*Num.* XXIII, 7-10). La seconde fois (18-24), Balaam expliqua pourquoi il ne pouvait répondre aux désirs de Balac : Dieu ne change pas; Israël ne peut être maudit parce qu'il n'y a point d'iniquité (Vulgate : *idolum*) en lui, et parce que « Yahweh son Dieu est avec lui »; aussi Israël « comme un lion se dresse, il ne se couchera pas avant d'avoir dévoré sa proie ». Sur le mont Phogor, Balaam, pour la troisième fois, dut bénir Israël (XXIV, 3-9) : « Qu'ils sont beaux tes pavillons, ô Jacob? qu'elles sont belles tes tentes, ô Israël! » Il décrit ensuite sa prospé-

(1) *Deut.* II, 25.

rité, sa royauté, sa force irrésistible, et termine par ces mots : « Qui te bénit (ô Israël), est béni ; qui te maudit, maudit soit-il ». Le quatrième oracle (15-24) dépasse tous les précédents :

Je le vois, mais pas maintenant,
Je le contemple, mais pas de près.
Une étoile sort de Jacob,
Un sceptre s'élève du milieu d'Israël ;
Et il frappera les deux côtés de Moab,
Il dévastera les fils de *Scheth* (de trouble).
Edom sera sa possession,
L'héritage de Séïr passera à ses ennemis.
Israël fera des œuvres vaillantes,
De Jacob viendra le dominateur
Qui détruira les restes de la ville.

Balaam voit ensuite Amalec ruiné, les Cinéens captifs des Assyriens, Assur (1) et Héber vaincus par des peuples venus de Kittim (c'est-à-dire de l'occident), et ces derniers à leur tour voués à la destruction.

Cette prophétie fut réalisée en partie par David, qui soumit les Moabites et les Iduméens. Elle le fut complètement par le Christ, le Dominateur qui abat successivement tous les empires païens et assied son trône éternel sur leurs débris. C'est ainsi que Balaam, appelé pour paralyser la puissance d'Israël par ses malédictions et ses sortilèges, dut annoncer l'impuissance du paganisme, bénir le peuple de Dieu et publier sa dignité et sa mission au milieu des peuples. Cette prophétie, adressée à des païens et sortie de la bouche d'un devin au service des démons et hostile à Israël, dut être très répandue dans l'Orient, comme l'indiquent les paroles des Mages à Hérode (2).

(1) D'après certains auteurs, il ne s'agit pas ici de l'Assyrie, mais d'un pays de *Shûr* ou *Ashûr*, situé au sud de Chanaan. V. Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung*, p. 244 et s.

(2) *Matth.* II, 2.

Balaam, n'ayant pu maudire Israël, tenta de lui nuire d'une autre manière. Il avait reconnu que la force d'Israël résidait dans sa fidélité à Dieu (1); voilà pourquoi il donna aux Madianites le conseil de faire tomber les Israélites dans les désordres du culte de Beelphégor. L'événement justifia ses prévisions. Un grand nombre d'Israélites se laissèrent séduire par ce culte idolâtrique et impur. Le châtiment que Dieu fit infliger à Israël fut terrible : vingt-quatre mille d'entre eux furent passés au fil de l'épée (*Num.* XXV). Quelques jours plus tard, sur l'ordre de Dieu, Moïse entreprit une guerre d'extermination contre Madian, où Balaam lui-même périt dans le massacre général (XXXI) (2).

IV. — Dernières recommandations et mort de Moïse

(*Num.* XXVI — *Deut.* XXXIII).

Le moment était arrivé où Israël devait franchir le Jourdain et prendre enfin possession de Chanaan. Attristé de la sentence qui le condamnait à mourir au seuil de la terre promise, Moïse demanda instamment au Seigneur de pouvoir y entrer; mais Dieu repoussa énergiquement sa demande (*Deut.* III, 23-28). Il lui fut seulement accordé de contempler du sommet du Phasga cette terre tant désirée. Moïse employa les derniers jours de sa vie à prendre diverses mesures de la plus haute importance pour l'achèvement de son œuvre.

Il donna d'abord des ordres relatifs à la conquête et au partage de la Terre Sainte. Les tribus de Gad et de

(1) *Num.* XXIII, 21; XXIV, 14.

(2) Au sujet de Balaam, voir Card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 187-271; Palis, art. *Balaam*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1390 et s.

Ruben, avec la demi-tribu de Manassé, demandèrent et obtinrent de Moïse le pays, riche en pâturages, qu'ils venaient de conquérir sur les Amorrhéens, à l'est du Jourdain. La tribu de Ruben s'étendit au nord de l'Arnon jusqu'à Hésebon : Gad, depuis Hésebon jusqu'au Jaboc; la demi-tribu de Manassé reçut la partie de Galaad et de Basan, située entre le Jaboc et l'Hiéromax (*Num.* XXXII). Relativement à la conquête de Chanaan, Moïse donna l'ordre très sévère d'en exterminer sans pitié tous les habitants (*Num.* XXXIII, 50-56); il détermina aussi les limites de la Terre Sainte (XXXIV, 1-12), ordonna que le partage se ferait par le sort (XXXIV, 13-XXXV, 8), régla le nombre et le choix des villes lévitiques, dont six devaient être en même temps des villes de refuge (XXXV, 10-34). Puis, sur l'ordre de Dieu, il établit Josué, fils de Nun, pour son successeur, en lui imposant les mains (*Num.* XXVII, 12-23; *Deut.* XXXI, 14-23).

Mais la principale préoccupation de Moïse fut d'inculquer à son peuple l'amour de la Loi. En présence soit de la multitude entière, soit des anciens du peuple, il résuma toute la Loi en des discours d'une éloquence saisissante. L'idolâtrie avec les Madianites venait de lui prouver combien la nouvelle génération, qui n'avait pas été témoin des merveilles de la sortie d'Égypte, avait besoin de fortes recommandations. Aussi Moïse mit-il dans ses discours toute l'éloquence et la tendresse d'un père dictant ses dernières instructions. Le recueil de ces discours est appelé *Deutéronome* (Δευτερονόμιον « seconde loi », « loi réitérée »).

Ce livre se divise en trois discours d'étendue inégale. Le premier (I, 6-IV, 40) est un abrégé historique des événements qui ont suivi la promulgation de la Loi sur le Sinaï. Le second, le plus long et le plus important (V-XXVI), est un résumé de la Loi et, d'après le préam-

bule, la Loi elle-même (1). Outre la répétition textuelle du Décalogue, ce discours contient deux parties, l'une plus générale, où les Israélites sont exhortés à la fidélité envers Dieu (V-XI), l'autre plus spéciale, qui rappelle, en les précisant et même en les modifiant, les points les plus essentiels de la vie théocratique, morale et civile d'Israël, tels qu'ils devront être observés dans la situation qui va lui être faite. Les prescriptions relatives à la royauté (XVII, 14-20) et à l'institution du prophétisme (XVIII, 9-22) sont particulièrement importantes (2). Le troisième discours (XXVII-XXX) dut être le plus émouvant, tant à cause de son contenu que de l'insistance avec laquelle Moïse l'adressa à tout le peuple. Il renferme particulièrement le cérémonial à observer pour la rénovation de l'alliance, sur les monts Ébal et Garizim, aussitôt après la prise de possession de Chanaan : les bénédictions et les malédictions, sanction de la Loi, devront être solennellement promulguées. Dieu ayant fait connaître à Moïse la future apostasie d'Israël (*Deut.* XXXI, 16-20), le législateur des Hébreux éleva la voix une dernière fois, pour annoncer cette triste défection et stigmatiser cette noire ingratitude. Le cantique de Moïse (*Deut.* XXXII), après un saisissant prélude où le ciel et la terre sont appelés à témoin, se divise en quatre strophes : 1) les bienfaits et la tendresse de Dieu à l'égard de son peuple (4-14); 2) l'ingratitude et l'infidélité d'Israël (15-21); 3) l'annonce des châtiments divins (22-25); 4) le salut final du peuple châtié (26-43).

Les chapitres XXVII à XXXII du Deutéronome sont un compendium prophétique de l'histoire d'Israël; ils ont fourni aux historiens bibliques la pensée fondamentale d'après laquelle ils ont envisagé cette histoire : la desti-

(1) « Ista est lex », IV, 44.

(2) Au sujet du caractère messianique du passage concernant le prophétisme, v. t. II, ch. IX.

née du peuple Israélite dépend de sa fidélité à la Loi. Ces chapitres, spécialement le cantique de Moïse, renferment comme le germe de toutes les prophéties qui dans la suite des siècles seront prononcées contre Israël coupable.

Pour être conservée dans son intégrité et ne pas perdre son importance pour les générations futures, la Loi avait besoin d'être fixée par l'écriture. Aussi déjà durant le trajet à travers le désert, Moïse avait consigné à plusieurs reprises les révélations divines et divers événements survenus dans Israël. Moïse termina et compléta son œuvre, en face de la terre promise (1), et fit déposer le livre dans le Saint des Saints, à côté de l'arche d'alliance, « afin qu'il y serve de témoignage contre Israël » (2).

Avant de mourir, Moïse, comme autrefois Jacob, bénit encore chacune des douze tribus (*Deut.* XXXIII). Puis il gravit le mont Nébo et y mourut, âgé de cent vingt ans. Dieu, sans doute pour prévenir tout danger d'idolâtrie, fit ensevelir son corps par l'archange Michel (3) en un endroit qui doit rester caché pour toujours.

(1) *Deut.* XXXI, 9, 24.
(2) *Ibid.* v. 26.
(3) *Jude*, v. 9.

CHAPITRE XXVII

LA LOI MOSAÏQUE ET LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

I. — Les théories de Wellhausen

1. Les théories qui prévalent aujourd'hui chez les critiques rationalistes, en Allemagne, en Angleterre et en France, au sujet de l'origine du Pentateuque et de la loi mosaïque, sont en substance celles du professeur de Göttingue, Jules Wellhausen. Le fond de son système, il est vrai, n'est pas nouveau, mais il l'a exposé « avec un tel appareil scientifique, de si longs développements, une si grande apparence de logique, et d'un ton si dogmatique et si tranchant, qu'il a été bientôt reconnu comme le maître de la critique négative en Allemagne » (1).

La question capitale pour cette critique est d'établir l'âge et l'origine de la Loi. Voici comment la résout le professeur de Göttingue.

2. Les livres qui contiennent la Loi ne proviennent pas d'un seul et même auteur, ni de la même époque.

Dans toute la Loi il n'y a rien qui soit de Moïse (2).

(1) Vigouroux, *Livres Saints*, etc., t. II, p. 511. Les théories de Wellhausen sont exposées dans ses *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3e édit., Berlin, 1886; *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1889, et *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin, 1894.

(2) Plusieurs partisans du système de Wellhausen admettent cepen-

De son temps et plusieurs siècles après lui, la Loi est totalement inconnue. Trois couches successives de législation sont à distinguer dans l'histoire d'Israël.

a) Les premiers éléments de la Loi se trouvent dans la compilation datant du septième siècle, de deux livres d'histoire, l'un jahviste, l'autre élohiste : ce sont les chapitres XIII, XXI-XXIII (« le livre de l'Alliance ») et XXXIV de l'Exode, contenant une sorte de droit coutumier en usage depuis la première période des rois.

b) La législation proprement dite ne commence qu'avec la composition et la publication du Deutéronome, qui eut lieu sous le roi Josias, l'an 621, lors de la prétendue découverte du livre de la Loi (IV *Reg.* XXII).

c) La législation reçut son couronnement par la publication du « Code sacerdotal ». Ce code est l'œuvre de prêtres et de scribes exilés à Babylone et fut publié par Esdras, le restaurateur d'Israël après l'exil, ou plus exactement, le fondateur de la secte religieuse qui revint de Babylone en Palestine, vers l'an 444 av. Jésus-Christ (1). Tout le livre du Lévitique et toutes les prescriptions légales des Nombres et de l'Exode (sauf les chapitres cités plus haut comme étant de l'histoire jahviste-élohiste), appartiennent à ce code.

3. Telles sont les bases sur lesquelles Wellhausen reconstruit l'histoire de la Loi et de la religion d'Israël.

a) Il regarde Moïse comme un personnage historique,

dant qu'il y a dans le Pentateuque quelques parties qui pourraient être de Moïse. D'autres admettent que la substance de la Loi et du Pentateuque vient de Moïse, mais que le texte actuel est récent et provient de la combinaison de plusieurs sources indépendantes. Tel est p. ex. Driver, *Introduction to the litterature of the Old Testament*, Edinburgh, 1891.

Dans les pages qui suivent on a surtout en vue Wellhausen et ses partisans les plus radicaux, Cornill, Stade, Reuss, Kuenen, etc.

(1) Cette date n'est pas certaine. Esdras a probablement vécu plus tard. V. t. II, ch. XVIII.

mais en trace un portrait tout différent de celui qu'offre le Pentateuque. Pour lui, Moïse était un homme de Dieu, suscité par les malheurs d'Israël en Égypte (1); profitant d'un moment où une peste ravageait l'Égypte, il conduit ses compatriotes de Gessen dans la presqu'île du Sinaï, directement à Cades. Là ils séjournèrent longtemps, jusqu'à ce que, pressés par les Amorrhéens, ils durent se mettre sur la défensive. Ils conquirent le pays de Sehon, s'y établirent, puis pénétrèrent dans Chanaan dont ils subjuguèrent et s'assimilèrent peu à peu les habitants bien que ceux-ci fussent supérieurs en nombre et par la civilisation (2).

b) Moïse est donc le sauveur de son peuple et en ce sens son fondateur, mais nullement l'auteur de sa religion ni son législateur. Aucune des prescriptions de la Loi ne vient de lui. Cependant de son temps, et peut-être sous son influence, il se produisit un progrès dans le culte de la divinité. Avant Moïse, les idées religieuses des Israélites ne différaient pas de celles des autres Sémites : c'était le culte de la nature et des astres, avec leurs suites d'égarements moraux, de superstitions grossières et de coutumes infâmes. Du temps de Moïse, Israël s'éleva à la conception et à la vénération d'un dieu national, Yahweh; de même que les Moabites eurent leur dieu national, Chamos. Moïse sut se faire passer pour un instrument de Yahweh auquel il attribuait tous ses succès et qu'il présentait comme dirigeant les destinées d'Israël; il imita en cela d'autres rois et chefs païens qui se faisaient volontiers passer pour des organes de la divinité de leur nation. Tout ce qu'on peut encore dire de certain au sujet de Moïse, c'est qu'à la suite du prestige que lui avaient valu ses succès, il était

(1) Stade va jusqu'à nier le séjour d'Israël en Égypte. *Geschichte des Volkes Israël*, Berlin, 1887.
(2) Wellhausen, *Israel. u. jüd. Geschichte*, p. 11.

tout naturellement appelé à trancher les litiges du peuple. Or ici encore Moïse agissait au nom de Yahweh; il contribua de la sorte à faire de Yahweh le dieu du droit et de la justice.

c) La marche que suivit Israël dans son évolution religieuse, pour passer de l'état de liberté sous le joug de la Loi, se révèle surtout si l'on considère la partie principale de la Loi, celle qui concerne *le sanctuaire central.* Dans les premiers temps, il n'est pas question de sanctuaire unique : il est permis aux Israélites d'immoler partout où l'occasion s'en présente. Il y avait cependant déjà certains lieux spécialement vénérés, les hauteurs (בָּמוֹת *excelsa*), qu'Israël avait hérités des Chananéens. Cette légitime pluralité de sanctuaires persista même après la construction du temple, bien que déjà les efforts unitaires des rois de Juda et le zèle de quelques prophètes commençassent à menacer la multiplicité des sanctuaires. Ce n'est qu'après la chute de Samarie (721), la nation étant réduite au petit royaume de Juda, et le temple de Jérusalem étant resté sans rival, que la loi de l'unité de sanctuaire fut rendue possible.

d) En fait, cette loi ne fut établie que cent ans plus tard (621), sous Josias, par la publication du Deutéronome, qui s'élève avec beaucoup d'insistance contre la pluralité des lieux de sacrifices (XII, 5, 13, 26). Cette tentative n'eut qu'un succès partiel : les vieilles habitudes étaient trop fortement enracinées pour être détruites d'un seul coup.

e) L'exil babylonien rompit totalement le fil de la tradition, en arrachant violemment la nation de son sol natal dont elle resta séparée pendant un demi-siècle. Une situation toute nouvelle se trouve créée après le retour de l'exil. « Ce n'était pas la nation qui était revenue de l'exil, mais une secte religieuse, une secte de

juifs qui s'étaient donnés corps et âme aux idées réformatrices. Il n'est pas étonnant que ces gens, qui d'ailleurs se fixèrent à leur retour dans les environs de Jérusalem, n'aient pas eu l'idée de restaurer les cultes locaux. Il ne leur en coûta pas de laisser les *bamoth* en ruines, pour eux il était naturel que le Dieu unique n'eût aussi qu'un sanctuaire unique (1). »

La centralisation du culte a donc passé par trois phases. Dans la première, il était reçu qu'on pouvait immoler sur plusieurs autels; dans la seconde, on réclama l'unité de sanctuaire et on travailla à la réalisation de cette idée; dans la troisième, elle passa dans les faits. A ces trois phases correspondent les trois couches de la législation : pour le jahviste la pluralité des sanctuaires est chose licite; le Deutéronome érige en loi l'obligation de n'offrir qu'en un seul lieu; le Code sacerdotal suppose la loi en vigueur.

4. Toutes les autres parties de la Loi ont subi une évolution analogue. Les *fêtes*, par exemple, étaient, dans la première période, imposées par la nature même, pour ainsi dire. Les trois grandes fêtes du « Livre de l'alliance » ont un caractère purement champêtre. Dans le Code sacerdotal, elles reçoivent un caractère plus religieux, le cérémonial en est modifié et d'autres fêtes sont ajoutées. Les *ministres du culte* ont passé par une évolution semblable. Au commencement, de même qu'on offrait où l'on voulait, offrait aussi qui voulait. Plus tard, certains sanctuaires, Silo, Hébron, Bethel, Dan et surtout Jérusalem, étant devenus plus célèbres et plus importants, il se forma une classe spéciale de personnes consacrées au culte. Tous s'appelaient indistinctement prêtres ou lévites; ce dernier nom ne désignant pas la tribu, mais la fonction des « serviteurs du Seigneur ».

(1) Wellhausen, *Prolegomena*, p. 29.

Dans la suite les prêtres de la capitale, secondés par les rois, à l'époque où les idées de centralisation du culte étaient en vogue, s'efforcèrent d'éloigner de Jérusalem les prêtres des hauteurs, dont ils contestèrent la légitimité. Eux seuls devinrent les prêtres légitimes, tandis que les prêtres des hauteurs, en châtiment du culte illégitime qu'ils avaient exercé, furent réduits à n'être que des serviteurs du temple ou des lévites (cfr. *Ezech.* XLIV, 10). Les prêtres de Jérusalem surent aussi accroître leurs revenus en rendant obligatoires une foule d'oblations qui jusque-là étaient indéterminées et facultatives.

5. Cette rapide esquisse des théories de Welhausen suffit à faire saisir l'immense portée qu'elles ont pour l'appréciation de tout l'Ancien Testament. En voici les principales conséquences. La Loi occuperait dans l'histoire une toute autre place que celle que lui assignent la tradition et l'Écriture. Elle prend naissance lorsqu'Israël a cessé d'être un État et un peuple, qu'il n'en subsiste plus qu'un reste, la « secte religieuse » établie par Esdras. Dans la conception traditionnelle, la Loi est le point de départ et la base de l'histoire d'Israël; pour la critique, elle est le point de départ du judaïsme postexilien. Les prophètes ne sont plus les interprètes et les défenseurs de la Loi; leur rôle est complètement renversé; ils précèdent la Loi et en préparent l'origine. L'histoire de tout le reste de la littérature biblique n'est pas moins modifiée. Tous les écrits dont la rédaction suppose l'existence du Code sacerdotal sont nécessairement placés après Esdras, tel est particulièrement le cas pour les Psaumes. Toutes les allusions des autres écrits bibliques à la Loi sont déclarées des interpolations tardives. La Loi n'est plus l'œuvre de Dieu, destinée à faire l'éducation d'Israël en vue de la préparation messianique, elle n'est qu'une œuvre

humaine. Voilà pourquoi tous ceux qui assignent à cette loi une origine divine et pour ce motif en exigent la stricte observation, sont victimes d'une grandiose illusion. Et si cette illusion a contribué à perfectionner la vie morale d'Israël, elle entraîne néanmoins pour la conscience un fardeau injuste. Dès lors s'impose aussi le jugement qu'il faut porter sur tous ceux, prophètes et prêtres, qui ont « bien mérité » de la Loi mosaïque. La critique, il est vrai, reconnaît à ces hommes le mérite d'avoir élevé la vie religieuse et morale à un niveau supérieur et ne conteste pas en général leurs bonnes intentions. Mais elle ne peut s'empêcher de les présenter aussi comme des hommes guidés principalement par leur intérêt propre, et des faussaires qui ont fait passer leurs prescriptions pour des lois divines et ont falsifié l'histoire d'Israël. Pour tromper le peuple, les prophètes surtout se donnent pour les organes directs des révélations divines : ils méritent ainsi tous les reproches qu'eux-mêmes adressaient aux faux prophètes (*Jerem.* VIII, 8; XIV, 14 et s.).

Quels sont les arguments sur lesquels la critique appuie un système si directement opposé aux idées traditionnelles?

II. — Procédé et arguments de la néocritique

1. Le premier point d'appui de la critique est le rationalisme. La critique pose en principe que l'origine de la loi mosaïque doit être expliquée par des causes purement naturelles. Dans ce but elle applique à la religion les théories, aujourd'hui en faveur, de « l'évolution naturelle », d'après lesquelles la religion a eu les débuts les plus imparfaits, et le monothéisme, forme supérieure, est postérieur au polythéisme.

La religion d'Israël, d'après ces principes, elle aussi

s'est élevée peu à peu, sous l'action de causes toutes naturelles, du polythéisme le plus grossier au monothéisme. La Loi, étant la codification des pratiques du culte, s'est formée de même, peu à peu et par voie d'évolution naturelle. Le contact avec d'autres peuples; l'action d'hommes éminents, animés d'un sincère amour pour le peuple, mais souvent aussi guidés par un égoïsme répréhensible; divers coups du destin; l'inexorable logique des faits; des actes d'une haute valeur morale; le tout joint à un tissu de falsifications voulues : telles sont, d'après la critique, les causes naturelles dont l'action simultanée a produit le développement historique de la religion d'Israël et a donné naissance au Mosaïsme.

2. Mais la critique n'avoue pas volontiers que ses théories sont inspirées par les conceptions philosophiques et religieuses de ses partisans. Elle prétend appuyer ses conclusions sur des preuves rigoureuses, tant historiques que littéraires. Comme preuve historique de l'assertion que le polythéisme a été la forme de la religion primitive en Israël, on apporte l'analogie avec les autres peuples sémites et les témoignages de l'Écriture. Israël appartenant à la race sémite, il est *a priori* très vraisemblable que sa religion a été la même que celle des autres Sémites. Or, dit-on, autant que nous pouvons remonter l'histoire des peuples sémites, distincts d'Israël, toujours et partout, nous voyons pratiqué le polythéisme. La Bible elle-même, au dire de la critique, renferme nombre de réminiscences inconscientes du polythéisme primitif des Hébreux. On cite comme telles la forme plurielle du nom *Élohim* donné à Dieu, les *Theraphim* vénérés dans la famille de Jacob et les sacrifices d'Abraham et de Jephté. Le culte des divinités chananéennes, Baal et Astarté, si fort en vogue pendant la période des Juges, aurait été la reli-

gion primitive des Hébreux. Josué en fournirait aussi une preuve éclatante, lorsqu'à la fin de sa vie il adressa au peuple l'exhortation catégorique de renoncer définitivement au polythéisme que Moïse lui-même n'avait pas réussi à supprimer : Josué déclare expressément que le peuple servait autrefois les dieux des autres Sémites, et le met en demeure de se prononcer en faveur de son dieu national, Yahweh, tout en lui laissant la liberté de son choix. On attache aussi une grande importance aux paroles de Jephté disant au roi des Ammonites : « Est-ce que les conquêtes faites par ton Dieu Chamos ne t'appartiennent pas légitimement? Donc ce que Yahweh, notre Dieu, a conquis nous appartient également » (1). Rien, dit-on, ne montre plus clairement que Yahweh était placé sur le même rang que les dieux nationaux des autres peuples.

3. Comme preuve que la Loi n'existait pas, même sous les rois, jusqu'à la découverte du Deutéronome, on assure qu'avant cette dernière date, il ne se trouve aucune trace de la Loi. Les livres historiques antérieurs à l'exil et même les livres des Rois ne parlent pas de l'observation de la Loi; loin de là, on y rencontre de nombreuses pratiques opposées aux prescriptions de la Loi. En particulier, il n'est pas question du tabernacle, du sacerdoce héréditaire dans une seule famille; mais on y voit des membres de tribus diverses immoler des sacrifices quand l'occasion s'en présentait, sans tenir compte du rituel prescrit par la Loi. Cet argument est confirmé par le silence que gardent les livres historiques au sujet de la Loi et du livre de la Loi. Les livres prophétiques, au lieu d'insister, comme on a le droit de s'y attendre, sur l'observation exacte de la Loi, s'indignent parfois contre les fêtes et les sacrifices. Amos dit : « Je déteste et j'ai

(1) *Jud.* XI, 24.

en horreur vos fêtes, je ne puis sentir vos assemblées; quand vous m'offrez des holocaustes, je n'y prends aucun plaisir ni à vos offrandes (1). » Ailleurs le même prophète rejette les sacrifices et la dîme, comme étant d'institution tout humaine : « c'est ainsi que vous l'avez voulu, fils d'Israël » (2). Ce que le prophète réclame à la place du culte, c'est « le droit et la justice », et il en appelle expressément à ce fait que pendant les quarante ans qu'a duré le trajet à travers le désert, on n'a pas offert de sacrifices (3). La critique insiste tout particulièrement sur le texte de Jérémie, VII, 21-23, où Yahweh déclare n'avoir pas donné, après la sortie d'Égypte, de prescriptions concernant les holocaustes. Il en résulterait avec évidence que Jérémie ne connaissait pas la loi mosaïque, au moins telle qu'elle est donnée dans le Code sacerdotal.

4. Ce point étant établi, à savoir que la Loi n'était ni observée, ni même connue, au temps de Jérémie, les autres thèses de la théorie de Wellhausen en découlent comme des conséquencee nécessaires. La loi du Deutéronome n'a été donnée que lors de sa prétendue découverte sous Josias. Car si le Deutéronome n'existait pas jusqu'alors, il n'a pu être retrouvé, il n'a pas été tiré de l'oubli, mais il a fallu le fabriquer de toutes pièces et l'imposer comme une loi toute nouvelle. Cependant, comme par manière de surérogation, on essaie de trouver la preuve de cette conclusion dans le récit que la Bible consacre à la découverte du livre de la Loi. L'ensemble du récit (IV *Reg.* XXII), dit-on, montre qu'il s'agit non d'une découverte, mais d'une innovation : le peuple aussi bien que le roi ignorent et l'existence du livre et son contenu. D'ailleurs on avait universellement

(1) *Am.* V, 21, 22.
(2) *Ibid.* IV, 4 et s.
(3) *Ibid.* V, 25, 26.

pratiqué jusqu'alors, avec le consentement des prophètes eux-mêmes, des pratiques religieuses que cette loi réprouve : le culte sur les hauteurs, la vénération des *Mazzèbes* et des *Aschéras* (symboles de Baal et d'Astarté). D'autres indices encore trahiraient l'origine récente de ce livre.

5. Si le Deutéronome ne date que du temps de Josias, le Code sacerdotal doit être plus récent encore. Ni dans la littérature, ni dans la pratique des temps antérieurs à l'exil, on ne découvre la plus légère trace des prescriptions du Code sacerdotal. D'ailleurs, puisque les lois du Deutéronome étaient totalement inconnues et absolument nouvelles au septième siècle, à plus forte raison faut-il porter ce jugement sur le Code sacerdotal, dont les exigences vont bien plus loin que celles du Deutéronome. Pour préciser l'origine du Code sacerdotal, la critique s'efforce de démontrer que le tableau idéal que retraçait de l'avenir le prophète Ézéchiel en exil (1), forme un intermédiaire entre le Deutéronome et le Code sacerdotal. Ézéchiel a des prescriptions opposées à celles de Moïse (2) et ignore des parties essentielles du culte mosaïque : le grand prêtre, la fête de l'expiation, etc. Si la loi de Moïse avait existé à cette époque, comment Ézéchiel aurait-il pu se permettre de la modifier ou d'en abroger certains points? Le Code sacerdotal est donc postérieur à Ézéchiel, c'est-à-dire à l'an 570. D'autre part, il est antérieur à l'an 458 où Esdras vint à Jérusalem pour en réformer la communauté judaïque « d'après la loi de Dieu qu'il avait en sa main ». On attribue donc à Esdras l'achèvement du Code sacerdotal, qui aurait été composé par toute une école de scribes durant l'exil babylonien. Esdras cependant n'osa pas publier sa loi immédiatement après son retour à Jérusalem, mais seu-

(1) *Ezech.* XL-XLVIII.
(2) On cite surtout XLIV, 6-16.

lement quatorze ans après, vers l'an **444**, où il obtint d'ailleurs, grâce au concours de Néhémie, un plein succès (1). L'année **444** est donc, d'après Wellhausen, la date de la naissance du Code sacerdotal ou de la Loi mosaïque. Cette loi fut incorporée au Pentateuque par Esdras lui-même, d'après les uns (2), quelques années plus tard, vers l'an **400**, d'après d'autres (3).

III. — Examen du procédé et des arguments de la néocritique

La critique de la loi mosaïque et la reconstruction de l'histoire d'Israël et de sa loi, telles qu'elles viennent d'être exposées, reposent sur des bases entièrement fausses.

1. La fausseté de ces théories résulte tout d'abord du jugement que par voie de conséquence elles forcent à porter sur le christianisme. Le christianisme est inséparablement uni à la loi mosaïque : il prétend s'appuyer sur elle comme sur un de ses fondements et, parmi ses titres de légitimité, revendique celui d'être la réalisation de l'Ancien Testament. Le christianisme considère encore les livres de l'Ancien Testament, spécialement les livres de la Loi, comme sa propriété légitime. A cause de cette connexion le jugement porté sur la loi mosaïque ne peut s'arrêter devant le christianisme; logiquement il doit s'étendre à ce dernier. Si la critique moderne au sujet de la Loi est dans le vrai, le christianisme tombe sous la même condamnation que le mosaïsme, son fondement; le christianisme est la continuation d'une fraude inouïe dans l'histoire du monde, le développement à travers les siècles d'un long tissu de mensonges et d'erreurs; bien plus, le christia-

(1) I *Esd.* VII et s.; II *Esd.* VIII et s.
(2) Wellhausen, *Prolegomena*, p. 423 et s.
(3) V. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 86.

nisme est d'autant plus répréhensible que son fondateur s'est donné pour Dieu lui-même. La critique ne recule pas devant cette conséquence, quoiqu'elle n'ose pas toujours l'exprimer clairement, mais la cache sous des périphrases (1). Il y a d'ailleurs des partisans des théories de Wellhausen qui par une heureuse inconséquence maintiennent la divinité de la personne de Jésus-Christ et l'origine divine du christianisme (2).

2. Les bases philosophiques et historiques sur lesquelles s'appuient les théories critiques de Wellhausen sont répudiées par la vraie science. Il est faux que la religion ait subi une évolution naturelle, allant de l'imparfait au parfait, et que le monothéisme en particulier soit issu du polythéisme. L'histoire des religions démontre que « le monothéisme a existé au commencement et que le polythéisme est une dégradation » (3). Le fait d'une révélation primitive est incontestable (4). En ce qui concerne spécialement les Sémites, il est vrai qu'ils apparaissent comme polythéistes à une très haute antiquité et sans doute que déjà avant Abraham le plus

(1) Wellhausen dit : « Jésus se conduit à l'égard de Dieu comme un enfant à l'égard de son père. Il savait que telle était la relation qui l'unissait à Dieu, *non parce qu'il était d'une nature à part*, mais parce qu'il était homme... Ce qui le caractérise, c'est uniquement qu'il avait conscience de cette relation filiale avec Dieu et a eu une piété comme nul autre avant lui » (*Israël. u. jüd. Geschichte*, p. 312).

(2) Le défenseur de la Bible ne doit pas omettre d'insister sur cette conséquence de la critique. Sans avoir besoin d'arguer de la divinité du christianisme telle qu'elle résulte des faits, il peut se borner à montrer que la critique moderne est obligée pour expliquer le christianisme de sacrifier un principe fondamental de la logique, celui de la raison suffisante. L'existence vingt fois séculaire du christianisme, la transformation spirituelle qu'il a opérée dans l'humanité, voilà des faits auxquels il ne suffit pas d'assigner comme raison suffisante un tissu de fraudes et le misérable égoïsme d'une caste d'hommes.

(3) Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris; Schanz, *Apologie des Christenthums*, t. II, 1re éd., Fribourg, 1887, p. 107.

(4) Schanz, *Ibid.*, p. 5 et s.; Pesch, *Gott und Götter*, Fribourg, 1890, p. 108 et s.; Weiss, *Apologie des Christenthums*, t. II, 2e éd., Fribourg, 1890, p. 219 et s.

grand nombre d'entre eux étaient polythéistes. Mais ce polythéisme est dû en grande partie à l'influence étrangère, principalement des Chamites, auxquels se trouvèrent mêlés dès les temps les plus reculés ceux des Sémites qui ont joué un rôle dans l'histoire. C'est par cette influence que s'expliquent les deux conceptions tout opposées qui caractérisent le polythéisme des Sémites : d'une part un culte grossier de la nature et des astres ; d'autre part une notion plus pure et plus élevée de la divinité, comme l'indiquent déjà les noms de Baal, d'Adonaï et de Melech, qui trahissent le monothéisme primitif. Cette dernière conception est propre aux Sémites, l'autre plus grossière a été empruntée par eux aux Chamites. Les diverses épithètes données à la principale divinité des Sémites permettent de reconnaître facilement la voie dans laquelle le monothéisme a péri. La divinité était dénommée d'après les divers endroits où elle recevait un culte spécial, d'après divers symboles ou diverses formes de son activité, jusqu'à ce que l'idée de l'unité essentielle se perdit et que la conception différente de la même divinité fît place à une pluralité de dieux (1).

Dans Israël la religion a eu une évolution toute différente de celle des autres peuples sémites. Le monothéisme y a toujours été, et dès le principe, la seule religion légitime ; il y eut sans doute des siècles de lutte, mais le monothéisme obtint finalement une domination incontestée. Ce dernier fait à lui seul fournit un sérieux argument contre l'application faite à Israël des théories modernes de l'évolution. Cette évolution serait sans analogie dans l'histoire des religions : nulle part on ne trouve de peuple qui se soit élevé, par ses seules forces

(1) V. Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, p. 253 et s.; Grau, *Gottes Volk und sein Gesetz*, Gütersloh, 1894, p. 17 et s.

naturelles, du polythéisme à un monothéisme aussi pur. Voilà pourquoi nous ne sommes pas autorisés à l'admettre pour Israël (1). Les luttes que le monothéisme eut, pendant des siècles, à soutenir contre l'idolâtrie confirment notre thèse. Toujours dans cette lutte, l'adoration de Yahweh, comme du seul vrai Dieu, nous est présentée comme la forme primitive et indigène de la religion, tandis que la pluralité des dieux est une nouveauté étrangère qui cherche à pénétrer dans Israël : les dieux sont appelés : « autres », « étrangers », « nouveaux », « égyptiens », « chananéens, » etc. (2). Tandis que chez les païens, l'adoption de dieux étrangers passait pour un acte de piété, elle était un crime en Israël, un « abandon de Yahweh », un « adultère » spirituel. La force de cet argument ne perd rien de sa valeur parce que plus d'une fois le grand nombre et même le peuple entier a pratiqué l'idolâtrie; car Moïse et ses successeurs, représentants de ses idées religieuses, Josué, les Juges, les prophètes, ont sans exception été les défenseurs du monothéisme. Il en est de même du sacerdoce, sauf quelques défections.

La lutte entre le monothéisme et le polythéisme n'est donc pas une preuve contre l'existence primitive du monothéisme en Israël; au contraire, c'est précisément la phase la plus dangereuse de cette lutte, la réaction contre le culte phénicien de Baal, qui fournit un argument en faveur du monothéisme de l'ancien Israël. Les relations fréquentes et intimes qu'amenaient les mariages avec les Chananéens, la supériorité de ceux-ci sur les Israélites au point de vue de la civilisation, le caractère séduisant du culte phénicien, toutes ces causes auraient certainement fait adopter à Israël la religion de

(1) Schanz, *l. c.*, p. 109 et s.

(2) Cf. *Ex.* XX, 3; *Deut.* XXXII, 17; *Jos.* XXIII, 7; XXIV, 16; *Jud.* II, 12, etc.

Chanaan, si dès l'origine Israël n'avait eu une foi religieuse toute différente et si profondément enracinée dans le cœur du peuple que jamais elle ne put en être arrachée malgré de fortes secousses momentanées (1).

A cause de la facilité avec laquelle la masse du peuple d'Israël succombait au péril de l'idolâtrie, il était nécessaire que de temps en temps les chefs du peuple fissent à l'invasion du polythéisme une opposition vigoureuse. Le discours de Josué doit être envisagé comme une pressante exhortation à garder fidèlement et pleinement la foi des pères, et non comme une exhortation à choisir la forme de religion qui plairait davantage au peuple. De même que Josué, les auteurs des livres historiques, en parlant de l'idolâtrie, la condamnent toujours et la stigmatisent comme une apostasie. Le sacrifice qu'Abraham voulut faire de son fils n'a rien à voir avec le polythéisme, puisqu'il reçoit une explication très satisfaisante dans le récit monothéiste de la Bible. Le nom d'*Élohim* peut d'autant moins être considéré comme un reste du polythéisme qu'il est fréquemment usité chez les prophètes et les écrivains postexiliens. Ce pluriel, dérivant de la racine אל « force, cause », est ce qu'on appelle *pluralis majestatis sive excellentiæ;* il est employé à dessein pour exprimer que Dieu, cause de tout, est comme la réunion de *toutes les causalités*, de toutes les forces de la nature, dans un être unique. Quelques-uns croient y trouver une indication de la pluralité des personnes divines dans l'unité de l'essence (2).

Le monothéisme en Israël est donc aussi ancien que le peuple lui-même. Néanmoins un développement progressif de l'idée de Dieu en Israël ne doit pas être nié,

(1) Bäthgen, *l. c.*, p. 202.

(2) Holzammer, article *Elohim* dans le *Kirchenlexikon*, IV, p. 427. Bathgen, *l. c.*, p. 132. — Au sujet de la religion primitive d'Israël, voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, etc., t. IV, 4e éd., p. 421-506.

à condition qu'on n'attribue pas ce progrès à des causes purement naturelles, mais aux révélations divines qui se sont succédé d'après un plan méthodique (1).

3. L'histoire de la loi mosaïque telle que la conçoit la

(1) La Bible ne nous donne que peu de renseignements sur la situation de la famille d'Abraham au point de vue religieux. Il ressort de *Josué*, XXIV, 2, que le monothéisme ne s'y était pas conservé dans son intégrité. Mais Abraham était monothéiste. Et ce fut sans doute principalement pour mettre en sécurité sa foi et celle de sa descendance que Dieu le fit sortir de sa famille; car le contact avec les idolâtres était le danger qui menaçait le monothéisme. Durant la période des patriarches ce ne fut qu'à grand'peine que le monothéisme échappa à ce péril. Même les rapports avec les membres de la famille patriarcale qui demeuraient à Haran donnèrent lieu à l'idolâtrie, du moins à un culte illicite (*Gen.* XXXI, 19, 30).

La Bible ne nous renseigne pas davantage sur la situation religieuse du peuple hébreu pendant son séjour en Égypte. Le fait que Moïse, en appelant à la révélation du Dieu de leurs pères, a trouvé croyance auprès des Israélites, est une preuve que la vraie foi s'y était conservée assez forte pour servir d'appui à Moïse. Le monothéisme eut cependant à souffrir de l'influence pernicieuse de la religion égyptienne, comme l'attestent l'adoration du veau d'or (*Ex.* XXXII) et le culte que les Israélites dans le désert rendirent à Moloch (*Am.* V, 26; cf. *Ezech.* XX, 24). Moïse eut à purifier la religion de son peuple, en la dégageant de tout alliage étranger, et à perfectionner la notion de Dieu, en l'approfondissant et en la développant, grâce surtout aux révélations que Dieu lui-même lui donna à ce sujet (*Ex.* III, 6 et s.; VI, 2 et s.).

Dans la terre de Chanaan, le contact avec les habitants idolâtres fit reparaître le danger de l'apostasie; Israël ne sut pas y résister. Le Deutéronome montre avec quelle sagacité Moïse avait prévu et combattu ce danger. Toute la masse du peuple, comme l'atteste le livre des Juges, ayant au moins transitoirement perdu l'intégrité de sa foi religieuse, il n'est pas étonnant de rencontrer même chez des hommes éminents des conceptions inexactes sur Dieu et sur la meilleure manière de l'honorer. Il est possible que certains Israélites aient partagé plus ou moins les idées des nations voisines au sujet du caractère national de leur divinité. Les paroles de Jephté (*Jud.* XI, 24), très probablement sont un argument *ad hominem;* mais même en les regardant comme l'expression de sa pensée religieuse, on ne serait pas autorisé à conclure quoi que ce soit concernant la forme primitive de la religion en Israël. Il en est de même du sacrifice humain dont Jephté a fait vœu avant sa victoire.

Samuel, le dernier des Juges, provoqua un mouvement de restauration religieuse qui fut secondé par la situation politique de son temps. Les premiers rois considéraient comme leur mission de favoriser le culte de Yahweh par tous les moyens en leur pouvoir. A cette époque le monothéisme reçut un nouvel appui dans l'éclat extérieur du culte et les cantiques religieux, dont plusieurs devinrent certainement très po-

critique n'est pas moins inacceptable que les fondements sur lesquels elle opère cette reconstruction. On dit que la Loi n'a pas existé jusque sous les derniers rois, tant parce que les livres antérieurs à cette époque ne parlent pas de la Loi, que parce qu'ils nous prouvent que la Loi n'y était pas pratiquée. Mais l'argument tiré du silence ne prouve rien. Pour être une preuve, ce silence devrait être *absolu* dans *toute* la littérature antérieure à l'exil. Or tel n'est pas le cas : des allusions soit à une loi donnée par Moïse, soit à certaines prescriptions de cette loi se trouvent dans tous livres et y sont même fréquentes. Quant à la conclusion que la Loi n'existait pas, parce qu'elle n'était pas pratiquée, elle serait logique s'il était établi que la Loi n'a été pratiquée en

pulaires. Jamais peut-être, avant l'exil, le monothéisme n'eut un empire aussi incontesté que sous David et pendant la première période du règne de Salomon.

Mais à partir de la défection dont Salomon donna le triste exemple et à la suite des rapports intimes qu'il inaugura avec les nations idolâtres, la situation religieuse s'empira de nouveau. Sous les derniers rois d'Israël surtout, le danger du triomphe définitif du polythéisme devint de plus en plus menaçant, Dieu alors suscita une nouvelle puissance spirituelle, le prophétisme, qui avait la double mission de sauver la vraie notion de Dieu et de la perfectionner davantage. Plus l'idolâtrie gagnait en Israël, plus les prophètes combattirent avec courage pour la défense du monothéisme. Mais le succès ne vint couronner leurs efforts que lorsque la destruction de Samarie et de Jérusalem eut réalisé leurs menaces. Quant au développement de la notion de Dieu, ils y contribuèrent surtout par leurs prédictions messianiques, qui ont préparé les voies à la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, de telle façon que le Sauveur peut dire à ceux-ci : « Je vous ai envoyés moissonner là où vous n'avez pas travaillé. D'autres ont travaillé, et vous, vous êtes entrés dans leurs travaux. » (*Joan.* IV, 38.)

AUTEURS A CONSULTER. — Vigouroux, *l. c.;* abbé de Broglie, *L'Origine du monothéisme des Hébreux*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, oct. nov. déc. 1887 et janv. 1888; Nikel, *Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit*, Paderborn, 1893; König, *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1884; F. Hommel, *Altisraelitische Ueberlieferung*, München, 1897. Ce dernier ouvrage est des plus importants : il démontre, par l'étude des noms propres conservés par la Bible et par les plus anciennes inscriptions arabes et babyloniennes, que le monothéisme a été la religion primitive des Hébreux et des Arabes, et que l'évolution religieuse d'Israël a suivi une marche absolument inverse de celle que lui assigne la néocritique. V. surtout p. 225.

aucune façon et si cet état de choses était présenté comme légitime. Or c'est tout le contraire qui ressort des livres historiques. Non seulement ils parlent fréquemment de l'accomplissement de tel ou tel point de la Loi, mais ils blâment comme des fautes et des transgressions coupables les actes contraires à la Loi. C'est ce qui a lieu particulièrement pour les *bamoth* mentionnés si souvent dans les livres des Rois. Le témoignage des livres historiques n'est donc pas opposé, mais favorable à l'existence de la Loi (1).

4. Mais Wellhausen et son école refusent tout crédit

(1) Comme preuves de détail, il suffira de signaler quelques points.

Un peu moins d'un siècle avant Josias, le roi Ézéchias (727-698) accomplit une réforme religieuse, mentionnée au IV[e] des *Rois*, XVIII, 3-6, et mise en rapport avec la loi de Moïse. Le roi abolit les hauteurs « et ordonna d'adorer uniquement devant l'autel de Jérusalem », ce qui fournit même au rabsacès assyrien matière à déconsidérer le roi devant le peuple (v. 22). Un récit plus complet des réformes d'Ézéchias se trouve au II[e] des *Paralipomènes*, XXIX-XXXI, où une foule de prescriptions du Code sacerdotal sont supposées en vigueur, par exemple le rite des sacrifices, les purifications lévitiques, les fêtes, etc. L'importance attachée à la loi de l'unité de sanctuaire ressort de la circonstance qu'Ézéchias envoya des messagers dans le royaume du Nord pour inviter les Israélites à venir prendre part à la fête de Pâque. On mentionne encore expressément que depuis les jours de Salomon, jamais fête de Pâque ne fut célébrée avec tant d'éclat (XXX, 26).

Les livres des *Rois* condamnent sans exception tous les rois de Juda qui n'ont pas observé la loi de l'unité de sanctuaire. Salomon, le premier, est l'objet de ce blâme (III *Reg.* III, 3) parce qu'il a sacrifié sur les hauteurs.

Les livres de *Samuel*, dès les premières pages, mentionnent le tabernacle, les pèlerinages réguliers, le rite observé pour les sacrifices, les violations de la Loi, l'arche d'alliance, etc. Dans la suite de ces livres, les allusions à la Loi sont très fréquentes.

Dans le livre des *Juges* il est parlé du tabernacle de Silo, des sacrifices qui y sont offerts, de l'arche, du grand prêtre Phinées, petit-fils d'Aaron et de l'oracle rendu par lui (XX, 26-28).

Dans le livre de *Josué* enfin, qui fait suite au Pentateuque, il est dit dès le commencement qu'il existe une loi écrite, donnée par Moïse et qui oblige surtout son successeur (I, 7-8). Josué à la fin de sa vie exhorte le peuple à être inviolablement fidèle aux préceptes « écrits dans le livre de la loi de Moïse » (XXIII, 6). Combien la loi de l'unité de sanctuaire était alors profondément enracinée dans les convictions religieuses du peuple, on le voit par l'incident, raconté au chapitre XXII, de l'autel érigé par les tribus transjordaniques et considéré comme une apostasie par tout le reste du peuple.

aux textes bibliques qui d'une manière quelconque font allusion à l'existence de la Loi. Se basant sur l'analyse critique du texte, ils prétendent que tous ces passages sont l'œuvre d'une falsification systématique de l'histoire d'Israël. L'auteur du Code sacerdotal est un des principaux faussaires : pour faire accepter la loi qu'il venait de composer, il en fit remonter l'origine aux temps les plus reculés, présenta Dieu comme l'auteur et Moïse comme le médiateur de cette loi, et inventa de toutes pièces toute la prétendue législation donnée dans le désert, spécialement ce qui concerne le tabernacle comme centre du culte. Cette falsification ne put rester isolée. La Loi étant une fois placée aux débuts de l'histoire d'Israël, toute cette histoire dut être remaniée pour être mise en harmonie avec cette conception. C'est ce que fit l'auteur des Paralipomènes. Il présente systématiquement l'histoire de Juda telle qu'elle aurait dû être si dès l'origine la loi de Moïse avait été la règle fondamentale de la vie de la nation. On fit ensuite un pas de plus. Cette « nouvelle » histoire étant à chaque instant en contradiction avec les documents existants, on se vit logiquement amené à remanier toute la littérature historique antérieure. Par de fréquentes interpolations et retouches on plaça dans ces livres des allusions à la loi mosaïque, et on présenta comme transgressions de cette loi les pratiques contraires qu'on ne pouvait éliminer. Mais ce travail de remaniement des livres historiques avait déjà commencé avant la fixation définitive du Code sacerdotal, parce que le Deutéronome, publié sous Josias, au dire de la critique, ne cadrait déjà plus avec l'ancienne histoire. Il fallut donc faire subir aux livres de Samuel et des Rois une transformation *deutéronomique*, puis y ajouter plus tard les retouches rendues nécessaires par le Code sacerdotal.

Tel est le procédé commode par lequel la critique se

débarrasse de tous les témoignages qui lui sont contraires. Mais c'est ici précisément que la critique prononce sa propre condamnation. Ce procédé n'est qu'un cercle vicieux. Pour prouver que la Loi est postérieure à l'exil, on apporte comme preuves les témoignages des livres préalablement *expurgés* par la critique. Et pour prouver que ces livres ont été falsifiés et par conséquent ont besoin d'être expurgés, que les parties historiques du Code sacerdotal en particulier sont une invention, la critique n'a d'autre argument que celui-ci : la loi mosaïque n'a été donnée qu'après l'exil, par conséquent toute mention qui en est faite antérieurement est une falsification. Wellhausen surtout sait dissimuler sous un style brillant ce qu'un tel procédé renferme d'illogique ; il remplace le défaut de preuves sérieuses tantôt par le ton tranchant de ses affirmations, tantôt par des raisonnements dont les prémisses sont accompagnées de « peut-être », « probablement », mais dont les conclusions portent « évidemment », « certainement », « incontestablement » (1).

Contre cette méthode, tout arbitraire, de récuser l'autorité des livres historiques, l'exégèse catholique peut en toute sécurité maintenir l'authenticité et l'intégrité de ces livres, d'autant plus que l'égyptologie et l'assyriologie sont venues confirmer d'une manière surprenante une foule de données des Livres saints qui paraissaient invraisemblables. « Les historiens sacrés n'ont jamais été pris en défaut, leur témoignage s'est trouvé sincère partout où il a pu être vérifié par des documents étrangers (2). »

5. Non moins arbitraire est l'interprétation que la cri-

(1) Selbst, *Methode und Ergebnisse*, etc., dans le *Katholik*, 1887, p. 585 et s.; Schanz, *l. c.*, p. 134 et s.

(2) Abbé de Broglie, *Les Nouveaux Historiens d'Israël, à propos du dernier livre de M. Renan*, Paris, 1889, p. 6.

tique fait subir aux livres prophétiques. Quand le prophète Amos flagelle le culte des veaux d'or pratiqué en Israël (IV, 4 et s.), la critique présente ce fait comme une réprobation du culte légal de Dieu, lorsqu'il est plutôt une preuve en faveur de l'existence de la Loi. Il en est de même des autres passages où les prophètes blâment les observances tout extérieures, dépourvues de l'esprit intérieur (v. p. 262). Le contexte indique bien le sens de la question d'Amos : « M'avez-vous offert des sacrifices et des dons dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël? » (V, 25) : c'est sa désobéissance pour ainsi dire traditionnelle que le prophète reproche à Israël. Jérémie, VIII, 21-23 (1), ne conteste pas l'existence de la loi sur les sacrifices, il insiste sur la nécessité de ne pas se borner à l'oblation des sacrifices, mais d'observer avant tout la loi morale et le pacte conclu du désert avec le Seigneur. Les livres prophétiques, aussi bien que les livres historiques, ne fournissent donc pas de preuves contre, mais pour l'ancienneté de la Loi.

6. La critique défigure le récit que fait la Bible de la découverte du Deutéronome sous Josias, afin d'y trouver la preuve que ce livre a été composé et publié à cette époque. Le Deutéronome n'était pas entièrement inconnu alors, puisque le grand prêtre Helcias déclare :

(1) « Ainsi parle Yahweh des armées, le Dieu d'Israël :

Ajoutez vos holocaustes à vos sacrifices
Et mangez-en la chair !
Car je n'ai point parlé avec vos pères et ne leur ai donné aucun ordre
Au sujet des holocaustes et des sacrifices ;
Mais voici l'ordre que je leur ai donné :
Écoutez ma voix,
Et je serai votre Dieu
Et vous serez mon peuple. »

Jérémie emploie ici une locution assez usitée chez les Hébreux : la négation n'est pas absolue, mais signifie que les sacrifices sont moins importants que la loi morale. C'est dans un sens analogue que saint Paul dit : « Non misit me Christus baptizare sed evangelizare » (I *Cor.* I, 17). Cf. *Matth.* IX, 13; *Os.* VI, 6.

« J'ai trouvé *le* livre de *la* Loi (séphér hatthorah) », ce qui suppose un livre connu, quoique perdu. C'est aussi comme tel que le roi Josias le reçoit. Le fait que le contenu du Deutéronome était peu ou point connu s'explique facilement par les désordres de tout genre qui avaient régné dans le temple et à la cour royale, sous Manassès et Amon. Néanmoins le peuple lui-même, qui était pourtant moins en état de connaître la Loi directement par les livres qui la renfermaient, devait avoir une certaine connaissance du Deutéronome et devait le regarder comme un livre de loi écrit par Moïse; autrement Josias n'aurait jamais pu se fonder sur ce livre pour accomplir la réforme religieuse chez le peuple lui-même.

Une étude attentive du Deutéronome ne fait rien découvrir de son contenu qui ne puisse être du temps de Moïse. La critique objecte surtout la loi concernant la royauté (XVII, 14 et s.) et les prescriptions au sujet de la guerre (XX). Ces prescriptions sont pourtant bien à leur place immédiatement avant d'entrer en lutte avec les Chananéens, et on ne s'expliquerait pas à une autre époque l'ordre si fréquemment renouvelé d'exterminer tous les Chananéens, ainsi que la recommandation de traiter Édom avec égard, comme étant un peuple frère. Quant à la royauté, si l'on songe que du temps de Moïse elle existait chez tous les peuples alors connus des Hébreux, il n'est pas surprenant de voir leur législateur donner des prescriptions à ce sujet; et celles-ci, envisageant la royauté comme une chose future, sont en tout cas plus à leur place sur les lèvres de Moïse qu'au temps de Josias, vers la fin de la domination des rois (1).

(1) On peut même fournir la preuve directe que le Deutéronome existait avant l'époque de Josias, où la critique en place la composition. Le prophète Osée, qui vivait au moins cent ans avant Josias, cite en effet la menace du Deutéronome : « Yahweh te ramènera sur des na-

7. C'est également sans preuve que la critique place après l'exil l'origine du Code sacerdotal. Les chapitres LX-LXVIII d'Ézéchiel n'en fournissent aucune. L'argument que la critique en tire peut tout aussi bien être rétorqué contre elle. On ne peut admettre, dit-elle, qu'Ézéchiel ait pu modifier les dispositions du Code sacerdotal, s'il avait existé de son temps. Mais comment admettre que les auteurs de ce code aient de leur propre chef mis de côté le programme de la restauration de la religion et de l'État, tel que l'avait tracé un prophète d'une si haute autorité qu'Ézéchiel? Le principal défaut de l'argumentation de la critique consiste à considérer ce passage d'Ézéchiel comme un exposé historique des usages alors existants et comme un programme pour l'avenir, tandis que le prophète lui-même montre clairement que ce tableau est une vision, une révélation d'événements lointains, dont les termes ne doivent pas être pris à la rigueur de la lettre (1).

vires en Égypte » (XXVIII, 68). Il la cite même à deux reprises (VIII, 13 et IX, 3), mais comme de son temps ce n'était plus l'Égypte, mais l'Assyrie qui menaçait Israël, Osée ajoute : « Et (Éphraim) devra manger en Assyrie des aliments impurs ».

(1) On peut encore faire valoir contre les théories néocritiques d'autres arguments indirects. Comment tout le peuple juif a-t-il pu être la victime d'une supercherie aussi manifeste que celle que suppose la critique? Un pareil fait, sans exemple dans l'histoire, est simplement inexplicable. Que l'on songe seulement que le peuple a accepté volontiers le lourd fardeau de la Loi, et cela en raison de la connaissance qu'il avait de l'histoire de son passé. Supposer que cette histoire, qui devait survivre dans la conscience du peuple, ait pu subir, sans que nul s'en aperçoive, une falsification aussi considérable que celle que la critique croit y trouver, est une véritable impossibilité. Wellhausen pense échapper à cette difficulté en disant que ce n'était pas le peuple d'Israël, mais une secte religieuse ayant perdu le fil de la tradition, qui était revenue de Babylone. Mais il ne peut apporter aucune preuve à son assertion. Du reste, la Loi ne fut pas seulement acceptée par la communauté de Jérusalem; mais partout où nous trouvons des Juifs, nous trouvons la Loi observée en entier ou du moins en partie; partout on rencontre la conviction que cette loi est d'origine à la fois mosaïque et divine. Comme la dispersion du peuple a commencé déjà au huitième siècle, ce fait ne peut s'expliquer que parce que cette conviction avait depuis longtemps déjà poussé de fortes racines dans le cœur du peu-

Il n'y a donc pas de raisons suffisantes pour nier l'origine mosaïque de la Loi. Il est juste de maintenir après comme avant que Moïse n'a pas été seulement le sauveur et le conducteur du peuple d'Israël, mais aussi son législateur (1).

ple. Or une conviction si ancienne, si générale et si constante, en une matière qui touche de si près à la vie de tout un peuple, ne peut s'expliquer que par la vérité des faits sur lesquels elle est basée.

D'autre part, comment expliquer que les prétendus auteurs de la Loi aient pu commettre la supercherie que la critique leur attribue? Les prophètes sont des hommes que les documents historiques nous présentent comme aimant la vérité, craignant Dieu, vertueux, fermes de caractère et aspirant vers un idéal élevé. Jérémie, par exemple, est une des figures les plus nobles de l'Ancien Testament. Pour rester fidèle à sa vocation il a sacrifié toutes les commodités de la vie et n'a pas craint les fers et les cachots. Quel raffinement de ruse et d'hypocrisie aurait-il dû employer pour laisser d'une part dans l'histoire un souvenir et une appréciation aussi favorables, et pour réussir d'autre part à faire de tout un peuple le jouet de ses fraudes et de ses duperies! Il a fallu du moins que les prophètes aient joué leur rôle à la perfection, sans quoi leurs plans n'auraient pas réussi. Or c'est ici que la critique se met en contradiction avec elle-même : elle trouve que l'œuvre des faussaires a été sagement combinée, mais qu'elle a été exécutée maladroitement, gauchement et incomplètement. N'est-ce pas une frivolité sans pareille que d'attribuer aux personnages les plus grands de l'Ancien Testament un rôle aussi misérable que celui que la critique est obligée de leur prêter, afin de maintenir sa théorie concernant l'origine de la loi mosaïque?

(1) Tout en repoussant la théorie de l'évolution naturelle de la loi mosaïque, il ne faut pas méconnaître que cette loi a subi un certain progrès et développement. Tout d'abord l'observation de la Loi n'a pas toujours été aussi parfaite qu'après l'exil. Ce n'est que peu à peu qu'elle a entièrement pénétré la vie de la nation. Déjà sous Moïse, elle rencontra de fortes oppositions (veau d'or, *Ex.* XXXII, et révolte contre le sacerdoce aaronitique, *Num.* XVI). Les premiers siècles du séjour en Chanaan furent une époque de véritable anarchie sociale, politique et religieuse (*Jud.* XXI, 24). La loi de l'unité de sanctuaire était particulièrement difficile à observer, à cause de la diffusion du peuple dans tout le pays. Les textes qui la prescrivent (*Deut.* XII, 5 et s.; *Ex.* XX, 24) étaient d'ailleurs susceptibles d'une interprétation pouvant légitimer le culte de Yahweh sur les hauteurs, avant la construction du temple de Salomon. Plus tard la lutte entre le culte légitime et le culte illégitime de Yahweh prit une nouvelle forme et devint une lutte entre le culte du vrai Dieu et le polythéisme, surtout sous Achaz et Manassès. La destruction du royaume et l'exil mirent seulement fin à ces abus et réalisèrent la centralisation qui depuis l'origine était dans l'intention de la Loi. Quelques-unes des dispositions de la Loi, par exemple, sur

IV. — Critique littéraire du Pentateuque. Origine mosaïque du Peutateuque

La critique de Wellhausen, telle qu'elle vient d'être exposée, est avant tout historique : elle a pour objet l'histoire de la loi mosaïque et prétend s'appuyer sur des arguments historiques. Ces arguments, on vient de le voir, sont absolument insuffisants à démontrer l'origine récente de la Loi. Reste la question littéraire de la composition du Pentateuque.

La critique littéraire a devancé de près d'un siècle la critique historique du Pentateuque. Le branle fut donné par le médecin français Astruc († 1766) qui prenant comme point de départ l'emploi alternatif des noms divins Élohim et Yahweh, émit l'idée que Moïse avait composé la Genèse en combinant deux « documents » indépendants, l'un élohiste, l'autre jahviste. Cette distinction des sources fut bientôt étendue à tout le Pentateuque par Eichhorn († 1827), et d'autres. C'est ce

les années sabbatiques et jubilaires semblent même n'avoir jamais passé dans la pratique (*Lev.* XXVI, 34, 35; II *Par.* XXXVI, 21).

On peut même dire que la Loi prise en elle-même a subi un certain développement. Elle a d'abord été préparée par l'histoire des patriarches. Toutes les circonstances étaient favorables à sa promulgation par Moïse. Quoique l'Écriture ne le dise ordinairement pas, il semble que Moïse ne l'a pas édictée tout d'une pièce, mais suivant que les circonstances l'exigeaient. Les modifications que lui-même apporta dans le Deutéronome, à la législation antérieure, en sont la preuve. On peut admettre comme certain qu'après Moïse la Loi fut modifiée et complétée selon que l'exigeaient les situations nouvelles. On en a une preuve éclatante dans la construction du temple et dans son mobilier. L'Écriture mentionne aussi quelques modifications dans le cérémonial du culte et plusieurs réorganisations du personnel du culte. Il y en eut sans doute d'autres que l'Écriture a passées sous silence.

Il est dès lors très légitime d'admettre que plusieurs dispositions d'une époque plus tardive ont pu être placées dans le Pentateuque; de même que nous savons qu'il s'y trouve des indications historiques qui ne sont pas de Moïse, il se pourrait qu'il y eût des dispositions législatives qui ne viennent pas de lui. Si la critique négative réussit à établir par des raisons solides l'origine relativement récente de telle ou telle loi, l'exégèse catholique accueillera ces résultats avec la même satisfaction qu'elle accueille la vérité partout où elle s'offre à elle.

qu'on appelle l'hypothèse *documentaire* (*Urkundenhypothese*). Vater († 1826) alla jusqu'à dire que le Pentateuque était une agglomération, une sorte de mosaïque, d'une multitude de petits « fragments », dont Moïse n'était pas l'auteur, vu que cette collection n'avait été achevée que vers l'époque de la captivité de Babylone. C'est l'hypothèse *fragmentaire* (*Fragmentenhypothese*). D'autres (Tuch, Stähelin, etc.) crurent découvrir dans le Pentateuque un écrit « fondamental » (*Grundschrift*) d'un auteur élohiste, « complété » plus tard par un écrivain jahviste. C'est l'hypothèse *complémentaire* (*Ergänzungshypothese*). Jusqu'alors la critique du Pentateuque était plutôt littéraire; mais du moment où Moïse n'était plus regardé comme l'auteur du Pentateuque, le problème historique passa au premier plan : pour déterminer l'âge des différentes sources et de la compilation définitive, on compara ces écrits avec l'histoire de la religion d'Israël. Ce fut surtout l'œuvre de de Wette († 1849) et d'Ewald († 1875). On en vint ainsi à faire le triage minutieux des sources, à étudier soigneusement le contenu de chacune et à déterminer l'âge des lois qui y sont renfermées. Dans cette nouvelle phase de la critique, l'opinion qui a prévalu de nos jours est celle de George, Vatke, Reuss, Graf, Kuenen, Wellhausen, exposée plus haut, qui considère le Deutéronome comme la loi rituelle la plus ancienne et en place l'origine sous Josias.

Ces critiques supposent qu'il y a dans le Pentateuque (ou ce qu'ils appellent l'Hexateuque, en y joignant le livre de Josué), quatre sources principales : l'écrit jahviste (J), l'écrit élohiste (E), l'écrit deutéronomique (D) et le Code sacerdotal (P) (1). Ce ne sont pas là quatre

(1) La lettre P a été choisie parce qu'elle est l'initiale du mot allemand *Priestercodex* (« code sacerdotal »); la lettre J, parce qu'en Allemagne on écrit *jahviste*, quoiqu'on prononce *yahviste*.

écrivains, mais plutôt quatre séries d'écrivains : car ces sources n'existent plus sous leur forme primitive, mais ont subi de nombreuses retouches. Sur ce point les critiques entrent dans les détails les plus précis. J, qui provient environ de l'an 850 et probablement d'un Judéen, a reçu trois éditions différentes : J^1, J^2, J^3. L'écrit E, qui est postérieur d'un siècle et généralement regardé comme l'œuvre d'un éphraïmite, a eu deux éditions : E^1 et E^2. Un rédacteur a fondu ensemble J et E, en donnant une place prépondérante à J et en remaniant E d'après les idées jahvistes ; ce rédacteur jahviste, désigné par Rj, a dû accomplir son œuvre vers l'an 650. Plus tard un second rédacteur Rd (rédacteur deutéronomiste) joignit à J E le Deutéronome, qui lui-même avait déjà reçu deux éditions (D^h historique et D^p parénétique). Ainsi fut formé le recueil J E D ; J et E étant remanié dans le sens des idées du Deutéronome. Le Code sacerdotal (P), dont la composition date de l'exil, est, lui aussi, dépourvu de l'unité littéraire : il faut y distinguer au moins trois sources. Un troisième rédacteur Rp joignit P à J E D et modifia de nouveau le texte de ses prédécesseurs pour le faire cadrer avec P. Ce travail, qui donna à peu près au Pentateuque sa forme actuelle, est placé entre l'an 440 à 400. Vers cette époque aussi le livre de Josué fut séparé du reste du Pentateuque (1).

L'exégèse conservatrice ne répugne pas à l'hypothèse de sources ayant servi à la composition du Pentateuque (2). Mais jusqu'à l'heure actuelle elle n'a pas adopté

(1) Cornill, *Einleitung in das alte Testament*, p. 16-86 ; Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs ;* König, *Alter und Entstehungsweise des Pentateuchs*, Fribourg, 1884, p. 30 et s.

(2) « Nous ne prétendons pas démentir la distinction des deux sources de la Genèse ; que Moïse se soit servi de sources pour rédiger la Genèse, nous n'avons pas à le nier ». Vigouroux, *La Bible et les découv.*, t. I, p. 336, n. 1. V. aussi Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 42 ; Card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 76.

de position définitive en ce qui concerne soit le nombre, soit l'étendue de ces sources. Ce qu'on ne peut admettre c'est que ces sources soient d'une date aussi récente que le prétend la critique rationaliste et que Moïse n'ait eu aucune part à la composition du Pentateuque.

Les arguments de critique littéraire sur lesquels on s'appuie pour établir l'existence de la distinction des sources dans le Pentateuque sont d'une nature trop subjective et laissent un champ trop vaste à l'appréciation personnelle et à l'arbitraire pour qu'on puisse regarder comme certaines les conclusions précises que la critique en tire (1). Ces arguments sont, outre l'emploi alternatif des noms divins Yahweh et Élohim, les récits parallèles (les mêmes faits et les mêmes lois sont rapportés plusieurs fois), les particularités de style, les mots propres et les conceptions théologiques spéciales à chaque source.

De tels arguments n'ébranlent pas la valeur des thèses traditionnelles. Il suffira de les énoncer ici en les motivant brièvement.

a) Le Pentateuque forme un tout complet. La critique y rattache le livre de Josué, sous le prétexte que la conquête et le partage de Chanaan, rapportés dans

(1) Voici comment Léon XIII juge la critique interne : « Par malheur et au détriment de la religion l'on a mis à la mode, sous le nom flatteur de *haute critique* un artifice consistant à juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité d'un livre quelconque par ses seules notes internes, comme on les appelle. Or il est évident que dans les questions relatives à des faits historiques, tels que l'origine et la conservation des livres, les témoignages de l'histoire valent mieux que les autres et méritent d'être recherchés et discutés avec le plus grand zèle; tandis que les notes internes n'ont généralement pas assez d'importance pour être appelées en cause, sinon pour confirmer d'une certaine façon les autres... Cette espèce de critique supérieure qu'ils vantent si fort aboutira à ce que chacun suive en exégèse sa passion, ses préjugés, ses opinions... De là aussi, parce qu'ils sont pour la plupart infectés des doctrines, soit d'une vaine philosophie, soit du rationalisme, ils ne craindront pas d'élaguer des saints Livres, les prophéties, les miracles et tous les autres éléments surpassant l'ordre naturel. » Encycl. *Providentissimus*. p. XXXVII et XXXVIII.

Josué, peuvent seuls être la conclusion naturelle de l'histoire contenue dans le Pentateuque. Cette déduction ne s'impose nullement, car la conquête des pays transjordaniques, l'achèvement de l'œuvre de la législation par Moïse et les adieux du législateur à son peuple, forment une conclusion très satisfaisante, surtout si l'on admet que ces événements ont été écrits au jour le jour à mesure qu'ils se produisaient. La critique commence par fixer d'une manière arbitraire le but de l'œuvre totale, afin de pouvoir ensuite déclarer qu'elle est incomplète.

b) Le Pentateuque a été écrit dans l'espace de temps qui s'est écoulé entre la publication de la Loi sur le Sinaï et la prise de possession de la Palestine par les Hébreux. La preuve principale de cette assertion est fournie par les indications géographiques contenues dans le Pentateuque. L'Égypte et la presqu'île du Sinaï sont si bien connues de l'auteur et des premiers lecteurs, qu'il suffit du simple nom des localités, sans autre explication. Chanaan. (*Ex.* XIV, 2; *Num.* XXXIII). au contraire est envisagé comme un pays encore inconnu, dans lequel le lecteur a besoin d'être orienté. Il est dit des localités qui s'y trouvent, qu'elles sont « dans la terre de Chanaan ». Parfois même c'est des villes d'Égypte, comme étant plus connues, que sont tirées les comparaisons destinées à faire connaître les localités chananéennes (1). Relativement aux quatre derniers livres du Pentateuque, il y a une autre preuve dans la très grande précision des récits historiques et dans le groupement, non pas systématique, mais chronologique, des lois.

c) Le Pentateuque est l'œuvre d'un seul auteur. L'u-

(1) *Gen.* XXIII, 2; XXXIII, 18; XIII, 10; *Num.* XIII, 23. — Pour le détail des preuves, voir Kaulen, *Einleitung in die hl. Schrift*, t. II, 3 éd., p. 191 et s.

nité littéraire du livre ressort de l'unité du plan suivi par l'auteur. Le Pentateuque est en effet l'exposé de la loi mosaïque, quant à son contenu et quant à son origine. La Loi forme le centre de tout l'ouvrage; les récits historiques n'y trouvent place qu'autant qu'ils se rapportent à la Loi. La *Genèse* est comme l'introduction historique à la Loi, où l'on remonte jusqu'aux causes premières qui ont donné lieu au plan divin de la rédemption, à l'élection d'Israël et à la législation. L'*Exode* retrace les faits qui ont précédé immédiatement la conclusion de l'alliance et en sont pour ainsi dire le milieu historique. La célébration de l'alliance, les premières lois édictées par Dieu, l'attitude du peuple à l'égard de son souverain législateur et les nouvelles mesures qu'elle provoque, forment la suite du livre. Le *Lévitique* contient exclusivement des prescriptions légales. Le choix des matières du livre des *Nombres* est motivé par le même principe que dans l'Exode. On y raconte encore la marche d'Israël jusqu'au Jourdain et la conquête des pays transjordaniques. La conquête de Chanaan étant imminente et une situation nouvelle allant être faite à Israël, l'avenir non moins que le passé réclament du législateur des Hébreux qu'il insiste fortement sur l'obligation d'observer la Loi, et qu'il modifie en partie la législation suivant les besoins de la situation nouvelle. Tel est l'objet du *Deutéronome*.

L'unité de plan dans le Pentateuque est confirmée par l'unité de style et de langue. La critique place entre J et P un espace de temps tel qu'il devrait y avoir de grandes différences entre ces deux écrits. Or il ne s'en trouve pas la moindre trace (1).

d) Le Pentateuque est l'œuvre de Moïse. De fortes raisons intrinsèques l'insinuent. Nul mieux que Moïse

(1) Cf. Ryssel, *De Elohistae Pentateuchici sermone*, Leipzig, 1878; Vigouroux, *Livres Saints*, etc., t. III, p. 17.

n'était apte à ce travail. Les sciences et les arts des Égyptiens dont il était instruit, l'avaient admirablement préparé aux travaux littéraires. De plus il connaissait mieux que personne le sujet à traiter. Le contenu de la Genèse, qui se transmettait de générations en générations par une tradition écrite ou orale, n'était certainement connu d'aucun Israélite mieux que du chef et du législateur du peuple. Quant aux événements des quatre derniers livres, Moïse en a été non seulement le témoin oculaire, mais l'acteur principal. Il devait d'ailleurs avoir à cœur de conserver par écrit le texte de la Loi et le souvenir des merveilles du Seigneur qui s'y rapportaient. De fait, le Pentateuque lui-même atteste que Moïse a écrit : dans l'Exode (XVII, 14; XXIV, 4; XXXIV, 27), et dans les Nombres (XXXIII, 2) il est dit que les événements et les paroles de Dieu mentionnés en ces endroits ont été consignés par Moïse. Mais l'activité littéraire de Moïse ne s'est pas bornée à ces quatre passages : car au livre du Deutéronome, XXXI, 9, 24, il est dit : « Moïse écrivit donc cette loi et la donna aux prêtres, fils de Lévi. Après avoir écrit les paroles de cette loi en un livre, il ordonna aux Lévites : « Prenez ce livre et déposez-le à côté de l'arche d'alliance du Seigneur, ton Dieu, afin qu'il y soit en témoignage contre toi ». L'expression « cette loi » désigne au moins le Deutéronome. Mais elle désigne plus que cela. C'est un code de loi complet qui devait être placé près de l'arche pour servir de témoignage contre Israël. Or le Deutéronome est bien une récapitulation, une explication et en partie une modification de la Loi, mais il n'est pas la Loi elle-même, et il la suppose nécessairement. D'ailleurs le Deutéronome, XXIX, 20, 21, fait allusion à un livre de loi déjà existant.

Ce témoignage du Pentateuque est confirmé par des témoignages extrinsèques. Ce sont d'abord la tradition

constante des Juifs, des Samaritains et des chrétiens. Les écrits du Nouveau Testament attestent que Moïse est l'auteur de la Loi et du Pentateuque. Au temps de N.-S. l'opinion populaire était unanime, à ce sujet. Jésus et ses disciples partagent et expriment la même conviction. Deux paroles du Sauveur sont particulièrement claires : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse a *écrit* pour vous cette ordonnance » (*Marc* X, 5); « Celui qui vous accuse, c'est Moïse, en qui vous espérez, car si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi, puisque c'est de moi *qu'il a écrit.* Mais si vous ne croyez pas à *ses écrits* (τοῖς ἐκείνου γράμμασιν), comment croiriez-vous à mes paroles? » (*Joan.* V, 45 et s.) Les livres de l'Ancien Testament, à partir du IIe des Machabées (VII, 6), jusqu'à celui de Josué, fournissent bon nombre de passages qui font de Moïse l'auteur soit de la Loi, soit du livre de la Loi (1).

e) Cependant il y a dans le Pentateuque des additions plus récentes. L'emploi de documents antérieurs est évident pour la Genèse et est attesté par Moïse lui-même, au livre des *Nombres*, XXI, 14, où il cite le « livre des guerres de Yahweh ». Parmi les additions postérieures il faut ranger en première ligne le récit de la mort de Moïse (*Deut.* XXXIV). Probablement, toute la conclusion du Deutéronome, à partir de XXXI, 24, a été ajoutée par une autre main. A cause du caractère décousu et incohérent des trois livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, il est permis de supposer que Moïse inscrivait ou faisait inscrire, au jour le jour, les événements et les lois, et que Josué ou un autre leur a donné la forme actuelle. Il peut y avoir aussi des additions plus récentes. Comme le contenu de quelques-uns des livres n'avait pas le même intérêt

(1) V. plus haut p. 305.

pour toutes les classes du peuple, il n'est pas invraisemblable que déjà avant l'exil on n'en fît des transcriptions séparées, le Lévitique, par exemple, étant réservé aux prêtres et la Genèse et le Deutéronome étant mis à part pour les laïques. Dans le cours des âges, le texte du Pentateuque a certainement souffert de la négligence des copistes. Pendant et après l'exil, on mit plus de soin à conserver et à recueillir les Livres saints, spécialement le Pentateuque. A cette occasion, un auteur inspiré, eu égard au mauvais état du texte ou aux besoins de son temps, a très bien pu entreprendre un travail de révision et ajouter des lois d'origine plus récente. Que si l'on veut donner à ce travail le nom de « rédaction », il n'y a pas lieu de discuter sur le mot (1).

(1) Nous croyons devoir signaler ici, sans pour cela vouloir les faire nôtres, les opinions récemment émises sur ce grave sujet, par des exégètes catholiques. M. Van Hoonacker, professeur à Louvain, *Le Lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, Gand, 1894, dit : « Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un code législatif comme celui qui nous occupe [le Deutéronome], destiné au peuple et s'adressant à lui, eût été à un moment donné de l'histoire adapté par l'autorité sacerdotale ou prophétique à de nouvelles circonstances, à des besoins nouveaux ». La même hypothèse est faite au sujet des prescriptions du Lévitique : « On comprendrait sans aucune peine que l'autorité investie du pouvoir législatif, chargée de continuer parmi le peuple hébreu la mission divine du fondateur des institutions publiques (*Matth.* XXIII, 2) eût coutume de rattacher au nom de Moïse et de placer dans le cadre historique de son action la promulgation des décrets qu'elle portait ou des principes qu'elle voulait inculquer ». (Cf. *Revue biblique*, 1895, p. 298.) — M. l'abbé Ermoni, Lazariste, dans la *Science catholique*, 15 mai 1896, p. 604, écrit : « Quand nous soutenons l'origine mosaïque des Livres du milieu [Exode, Lévitique, Nombres], nous n'avons en vue que leur ensemble; nous ne garantissons pas les moindres détails. Nous croyons en effet que certains passages ont été ajoutés, d'autres interpolés, d'autres déplacés dans le cours des siècles » ; plus loin, p. 606, à propos du Deutéronome : « Longtemps après [Moïse], quand on se fût fixé à Jérusalem, un prêtre dut écrire les dernières instructions du vieux législateur, en les présentant dans un ordre plus régulier et en les amplifiant. Moïse fournit le canevas, mais un grand canevas de ce recueil : une main postérieure y ajouta le cadre et les développements ». — M. l'abbé Pouget, Lazariste, conclut ainsi : « Le Pentateuque est certainement l'œuvre de Moïse, sinon par l'étendue, au moins par l'importance des parties mosaïques, et la rédaction de ces dernières remonte identiquement ou équivalemment au grand Législateur... Le Pentateuque a-t-il en plus [des

parties mosaïques] des additions postérieures, non pas minimes, mais relativement considérables : ce n'est pas certain, mais c'est possible et c'est même assez probable ». *Étude sur le Pentateuque*, Paris, 1897. p. 70. — D'autres catholiques vont plus loin encore : M. Robert, *Réponse à « l'Encyclique et les catholiques anglais »*, Paris, 1894, réduit considérablement les écrits de Moïse (cf. *Revue biblique*, 1895, p. 54-57). Le baron de Hügel dans la *Dublin Review*, avril 1895, fait de très grandes concessions aux théories néo-critiques, cf. *Revue biblique*, 1895, p. 466. Le P. Lagrange, au congrès scientifique international des catholiques, à Fribourg, août 1897, a nettement exposé et défendu le système des quatre sources J, E, D, P, mais sans adopter la datation de la néo-critique.

Auteurs a consulter au sujet de l'authenticité du Pentateuque. — Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I; *Les Livres Saints et la critique, etc.*, t. III, p. 1-166. Les *Introductions* de Cornely, Kaulen, etc.; Van Hoonacker, *Le Lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, Gand, 1894; abbé de Broglie, *La Loi de l'unité de sanctuaire en Israël*, Paris, 1891; *Les Nouveaux Historiens d'Israël*, Paris, 1889.

Dans la théologie protestante dominent les théories critiques de Wellhausen. Les auteurs qui se sont élevés contre elles sont entre autres: Roos, *Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs*, Stuttgart, 1883; Bohl, *Zum Gesetz und zum Zeugnis*, Vienne, 1883; Finsler, *Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des A. T.*, Zurich, 1887; Schumann, *Die Wellhausensche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft*, Karlsruhe, 1892; Zahn, *Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. T.*, Gutersloh, 1893.

W. H. Green, professeur à l'université de Princeton (États-Unis), *The higher criticism of the Pentateuch*, Londres, 1895, et *The Unity of the Book of Genesis*, New York, 1895, nie l'existence des sources et apporte à l'appui une démonstration de détail d'une logique irréfutable. L'assyriologue anglais A. H. Sayce combat avec succès la haute critique biblique en se plaçant sur le terrain archéologique, il incline aussi à nier la distinction des sources. L'assyriologue allemand, Fritz Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik*, München 1897, admet l'existence de sources, dans une mesure très restreinte, mais démontre contre la critique rationaliste l'ancienneté et la vérité des récits historiques du Pentateuque, en s'appuyant sur les inscriptions et autres données historiques relatives à la Babylonie, à l'Égypte et surtout à l'Arabie.

CHAPITRE XXVIII

JOSUÉ

I. — La conquête et le partage de Chanaan

Josué, fils de Nun, de la tribu d'Éphraïm, avait dès le principe joué un rôle important. « Serviteur de Moïse », il reçut de lui l'ordre de repousser à l'entrée du désert l'attaque des Amalécites (1); il fut son compagnon habituel sur le Sinaï (2) et auprès du sanctuaire (3). Avec Caleb il se distingua, lors de l'exploration de Chanaan, par sa fidélité à Dieu et à la vérité (4). Il était donc bien préparé à la mission, que Dieu lui-même lui confia (5), de continuer l'œuvre de Moïse. Une double tâche lui incombait : conquérir Chanaan par les armes et en faire le partage (6).

Josué se mit immédiatement à l'œuvre et reçut du peuple l'assurance d'être toujours secondé par lui (I, 16-18). La première ville à conquérir était Jéricho, la clef du pays pour l'envahisseur qui franchissait le Jourdain. Josué y envoya deux espions qui furent accueillis par

(1) *Ex.* XVII, 8 et s.
(2) *Ibid.* XXIV, 13; XXXII, 17.
(3) *Ibid.* XXXIII, 11.
(4) *Num.* XIV, 6 et s.
(5) *Ibid.* XXVII, 16 et s.; *Deut.* III, 21, 22; XXXIV, 9.
(6) *Jos.* I, 1, 9.

Rahab. Grâce à une ruse de cette femme, qui reconnut le vrai Dieu, ils échappèrent aux émissaires du roi et lui promirent, en reconnaissance, de l'épargner lors de la prise de la ville (ch. II). Sur la relation favorable des espions, Josué donna l'ordre de marcher en avant. Israël passa le Jourdain le dixième jour du premier mois « à l'époque de la moisson où le fleuve regorge par-dessus toutes ses rives »; dès que l'arche entra dans le Jourdain « les eaux qui descendaient d'en haut s'arrêtèrent s'entassant en un immense monceau, et celles d'en bas s'écoulèrent vers la mer Morte, pendant que tout Israël passait à pied sec » (1) (III). Deux monuments furent érigés : l'un à Galgala, le premier campement à l'ouest du Jourdain; et l'autre au milieu du fleuve, pour perpétuer la mémoire de ce miracle (IV). A peine eurent-ils abordé la terre de Chanaan, que les Israélites reçurent la circoncision qui n'avait pas été observée pendant le trajet à travers le désert; ils célébrèrent la Pâque, et la manne cessa de tomber (V). Sans perdre le temps, Josué commença la conquête du pays. Jéricho et Hai tombèrent en son pouvoir, la première d'une façon miraculeuse (VI), la seconde par ruse et après un échec humiliant causé par le péché d'Achan (VII-VIII, 29).

Après avoir pris pied en Chanaan, Israël alla au cœur du pays, entre les monts Ébal et Garizim, pour y pro-

(1) Le caractère miraculeux du passage du Jourdain ressort encore de cette circonstance que les eaux étaient au moment de leur plus grande crue; car on était à l'époque de la moisson (*Jos.* III, 15), en avril ou mai, où la fonte des neiges de l'Hermon fait déborder le Jourdain. En temps ordinaire le gué du Jourdain, à l'endroit où passèrent les Israélites, a un mètre d'eau environ; au moment de la crue, il en a quatre et plus. Les Chananéens comptaient tellement sur l'impossibilité pour le peuple d'Israël de passer le Jourdain à cette époque de l'année, qu'ils n'en gardèrent même pas les rives.

De même que le passage de la mer Rouge le souvenir du passage du Jourdain resta très vivant dans la tradition et les chants d'Israël. *In exitu Israël*... mare vidit et fugit, *Jordanis conversus est retrorsum*, etc. Ps. CXIII.

mulguer solennellement les bénédictions et les malédictions de la Loi, conformément à l'ordre donné par Moïse (1) (VIII, 30-35).

Les Gabaonites se soumirent volontairement et réussirent par un stratagème à sauver leur vie (IX). Pour les punir de leur défection, cinq rois chananéens, sous la conduite d'Adonisedech de Jérusalem, étaient venus attaquer Gabaon. Mais Josué remporta sur eux une grande victoire, et pendant que les Chananéens s'enfuyaient, « le Seigneur fit tomber du ciel sur eux de grosses pierres, et cette grêle en fit mourir plus que les enfants d'Israël n'en avaient tué avec l'épée ». Pour rendre la victoire plus décisive, « Josué, en présence d'Israël, s'écria : « Soleil, arrête-toi sur Gabaon, et toi, lune, sur la vallée d'Ajalon! » Et le soleil et la lune s'arrêtèrent jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis... Dieu obéissant à la voix d'un homme » (2). Les cinq rois qui pendant la bataille avaient été bloqués dans une ca-

(1) *Deut.* XI, 29; XXVII, 4 et s.

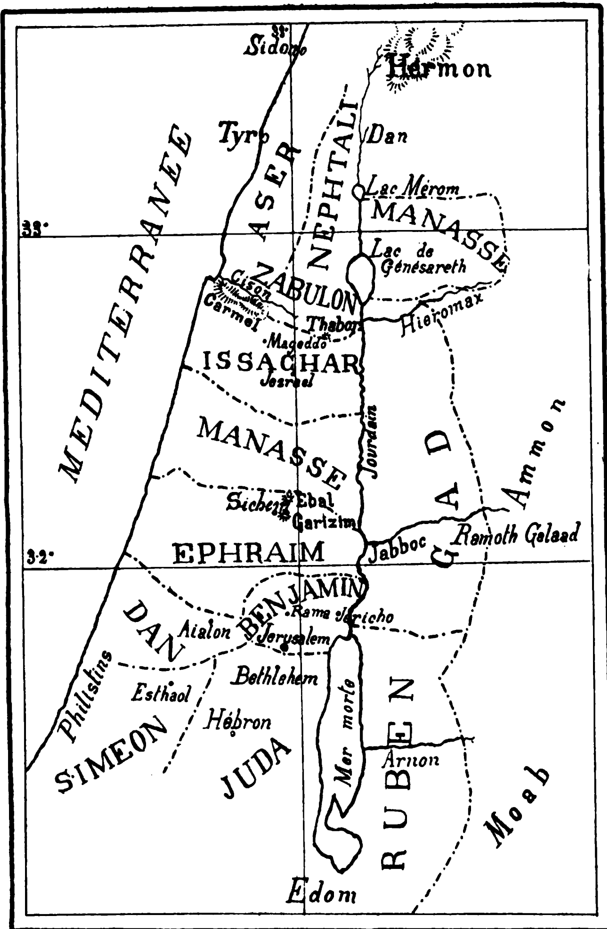
(2) Plusieurs auteurs rationalistes ou protestants, et parmi les catholiques Jahn, Brentano et tout récemment Bourlier (*Revue du clergé français*, 1er sept. 1897) ont essayé de donner au texte une interprétation qui supprimerait tout miracle : « Le soleil *ne se coucha pas avant* l'anéantissement de l'armée amorrhéenne ». Ou bien : « Le soleil et la lune étonnés des exploits de Josué, semblent s'arrêter ». — Ces interprétations ont l'inconvénient de faire violence au texte et d'être en opposition avec le sens que la tradition juive y attachait. L'auteur de l'Ecclésiastique (XLVI, 1-5) et Flavius Josèphe (*Antiq.* V, 1, 17) l'entendent d'une réelle prolongation du jour.

En ce qui concerne l'explication du miracle, il est certain d'abord que la Bible parle suivant les apparences en disant que le *soleil a été arrêté*. C'est une façon populaire de dire que le jour a été prolongé. Quels moyens Dieu a-t-il pris pour amener cette prolongation? L'arrêt réel de la terre n'était pas nécessaire et n'est pas vraisemblable : il aurait fallu une série de miracles pour empêcher les perturbations entraînées par la cessation du mouvement diurne de la terre; miracles que nous ne devons pas supposer, puisqu'ils sont inutiles. Il a suffi que les rayons du soleil et de la lune fussent déviés de leur direction naturelle et dirigés sur le champ de bataille de Macéda. Le réfracteur ou le réflecteur pouvaient être les nuées et aussi les grêlons qui tombèrent abondamment sur les Chananéens. V. Hamard, *Dictionn. apologétique*, Paris, 1889, p. 1726; Jean d'Estienne, *Le Miracle de Josué*, dans la *Controverse*, t. II, 1881.

verne furent mis à mort (X, 1-27). A cet endroit le récit biblique devient très sommaire; il se borne à l'énumération des villes conquises par Josué dans sa course victorieuse à travers le sud de Chanaan (X, 28-41). « Il prit d'un seul coup tous les rois et leur pays et retourna avec tout Israël au camp de Galgala » (1). Cependant une ligue des rois du nord s'était formée à l'instigation de Jabin, roi d'Azor, et avait réuni une armée formidable; mais elle fut écrasée par Josué, près des eaux de Mérom (XI, 1-15). « La guerre se prolongea encore longtemps » (2), avant que tout le pays, à l'exception de la côte de la mer, ne fût en possession des Israélites (XI, 16-23). Le chapitre XII contient un aperçu sommaire des victoires de Moïse et de Josué.

Après la conquête, on procéda au partage du pays, entre les neuf tribus et demie qui n'avaient pas encore de territoire. Le partage se fit par le sort en présence de Josué, du grand prêtre Éléazar et des chefs de famille. Un premier partage, fait à Galgala, assigna leur part aux tribus les plus importantes. A *Juda* fut assignée la partie méridionale du pays depuis Jérusalem jusqu'au désert; à *Éphraïm* le centre, à *demi-Manassé* le territoire au nord d'Éphraïm (XV-XVII). De Silo (en Éphraïm), qui fut choisi pour la capitale provisoire et devint pour plusieurs siècles le séjour habituel du tabernacle du Seigneur (XVIII, 1), Josué fit faire une description exacte des districts qui n'avaient pas encore été partagés (4-9). Après cela les sept tribus qui restaient reçurent également leur territoire : *Benjamin*, entre Juda et Éphraïm (11-28), *Siméon*, des districts épars « au milieu de Juda » du côté des Philistins et des Iduméens (XIX, 1-9) (3). *Zabulon* eut son territoire entre le lac de Géné-

(1) X, 42-43.
(2) XI, 18.
(3) Ainsi se réalisait la prophétie de Jacob : « Je les séparerai dans



Sidon
Hermon
Tyr
Dan
ASER
NEPHTALI
MEDITERRANEE
Lac Mérom
MANASSE
33°
Lac de Génésareth
ZABULON
Cison
Carmel
Thabor
Hieromax
Mageddo
ISSACHAR
Jezrael
MANASSE
Jourdain
GAD
Ammon
Sichem
Ebal
Garizim
Ramoth Gelaad
32°
EPHRAIM
Jabboc
BENJAMIN
DAN
Rama
Jericho
Aialon
Jerusalem
Philistins
Bethlehem
Esthaol
Hébron
Mer morte
RUBEN
SIMEON
JUDA
Arnon
Moab
Edom

sareth et la Méditerranée (10-16); *Issachar,* la fertile plaine de Jezraël entre le Jourdain, Manassé et Zabulon (17-23), *Aser,* le littoral de la Méditerranée depuis le Carmel inclusivement jusqu'à Sidon (24-31); *Nephthali,* le pays entre le Jourdain et Aser (32-39); *Dan,* une portion étroite près de la mer entre Juda, Benjamin et Éphraïm (40-48). Le partage se termina par la désignation de six villes de refuge (XX) et de quarante-huit villes lévitiques dont treize sacerdotales (XXI).

Le pays étant conquis et le partage achevé, les tribus transjordaniques de Ruben, Gad et demi-Manassé retournèrent dans leur pays. Un autel de grande dimension, qu'en partant elles avaient érigé sur les bords du Jourdain, faillit amener une guerre fratricide; car ce fait fut regardé par les tribus cisjordaniques comme une rébellion contre la loi de l'unité de l'autel des sacrifices. Les explications loyales des trois tribus mirent fin au malentendu : ce n'était pas un autel destiné à l'oblation des sacrifices qu'elles avaient voulu ériger, mais un monument attestant l'unité religieuse et politique de tout le peuple d'Israël (XXII).

Peu de temps avant sa mort, Josué convoqua une grande assemblée du peuple, probablement à Tamnath-saré, sa résidence. A l'exemple de Moïse, il leur adressa de pressantes exhortations à rester fidèles à la Loi, leur représentant le bonheur qui les attendait s'ils étaient fidèles, et les malheurs s'ils étaient prévaricateurs (XXIII). Une seconde fois, il réunit les représentants de tout Israël à Sichem, la ville sanctifiée par le séjour des patriarches; ils y renouvelèrent solennellement l'alliance de leurs pères avec Dieu. Josué mourut peu après, âgé de cent dix ans (1). Israël servit le Seigneur tant

Jacob » (*Gen.* XLIX, 5-7). Moïse avait confirmé cette malédiction en ne mentionnant pas Siméon dans sa bénédiction.

(1) Au sujet du tombeau de Josué, voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. III, 6e éd., p. 17; Séjourné, *Revue biblique*, 1893, p. 608 et s.

qu'il fut gouverné par les témoins des merveilles du Seigneur (XXIV; cf. *Juges*, II, 10).

II. — Le livre de Josué

Le livre de Josué contient l'histoire de la révélation depuis la mort de Moïse jusqu'aux premiers temps après la mort de Josué. Cette histoire se confond en grande partie avec l'histoire du héros dont le livre porte le nom. Le sujet du livre est indiqué par les paroles de Dieu citées I, 1-9, qui assignent à Josué sa double mission. Le livre qui raconte comment Josué s'est acquitté de cette mission, se divise naturellement en deux parties : la conquête (I, 10-XII) et le partage (XIII-XXI). Le récit des dernières recommandations et de la mort de Josué (XXIII-XXIV) forme la conclusion du livre.

Le livre de Josué fait suite à ceux de Moïse, sans cependant faire partie intégrante de ce qu'on appelle l'hexateuque. Il forme un tout complet et indépendant, qui n'a d'autre lien avec le Pentateuque que de reprendre le fil de l'histoire là où il s'arrête. Non seulement le sujet du livre, la conquête et le partage de la terre promise, mais aussi le but que l'auteur se propose, assignent à ce livre une place à part, distincte du Pentateuque. Ce but est clairement marqué par le soin que prend l'auteur de noter en terminant que « de toutes les promesses de Dieu » placées en tête du livre (I, 1-9) « aucune ne resta sans effet, mais toutes s'accomplirent » (XXI, 43). L'auteur, qui certainement connaissait plus d'événements qu'il n'en rapporte, a choisi de préférence ceux qui mettaient en relief l'action providentielle et miraculeuse de Dieu à l'égard d'Israël. Il voulait démontrer par son récit que Yahweh avait été fidèle à exécuter ses promesses. Le style et certaines particula-

rités de langue le distinguent également des livres de Moïse. Un argument extrinsèque très plausible se trouve enfin dans le fait que l'antiquité n'a laissé aucune trace d'une union primitive du livre de Josué avec le Pentateuque. Déjà dans le canon des Juifs, il était rangé dans une autre catégorie que les livres de la Loi, dans celle des *prophètes*.

Le livre de Josué dans sa première rédaction a été composé peu de temps après les événements qu'il raconte. La mention que Rahab et Caleb vivaient encore (VI, 25; XIV, 14), le récit parfois très minutieux, l'emploi de la première personne (V, 1, 6, héb.), dénotent un témoin contemporain et oculaire. Il est vraisemblable que Josué en est l'auteur. En tout cas, c'est lui qui a écrit et joint à la Loi les discours de la fin de sa vie (XXIV, 26) et qui avait fait faire une description de la Palestine méridionale (XVIII, 4, 9). Dans l'Ecclésiastique (XLVI, 1) il est appelé διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις, ce qui, d'après le sens donné par l'auteur lui-même dans le prologue de l'Ecclésiastique, signifie : « successeur de Moïse comme auteur inspiré ». Quoi qu'il en soit, le livre a été complété plus tard par certains détails et ne nous est parvenu que sous cette forme.

CHAPITRE XXIX

LA PÉRIODE DES JUGES

I. — Situation politique et religieuse d'Israël à la mort de Josué

La prise de possession de Chanaan contribua puissamment au développement de l'autonomie politique et nationale d'Israël. Elle ne fut pas moins favorable à l'accomplissement de ses destinées messianiques. La puissante action de Moïse, continuée par Josué, et les merveilles éclatantes de Dieu, avaient fait pénétrer la Loi dans le cœur du peuple et y avaient même produit une sorte d'enthousiasme juvénile. L'isolement du pays concourait au maintien de ces précieuses dispositions. L'incident suscité par l'érection de l'autel des tribus transjordaniques, la remarque du texte sacré : « Israël servit Yahweh toute la vie de Josué et des anciens » (1), montrent quels furent dans les commencements la fidélité du peuple à son Dieu, son zèle pour l'observation de la Loi et surtout son éloignement de l'idolâtrie.

Cependant les deux événements, racontés à la fin du livre des Juges et qui ont certainement eu lieu peu de temps après la mort de Josué, prouvent que déjà alors des abus considérables, bien qu'isolés, existaient en Israël. Un éphraïmite, Micha, entretint dans sa maison un culte superstitieux; un lévite vagabond et sans pain

(1) *Jos.* XXIV, 31; *Juges*, II, 7.

devint le prêtre de ce culte illégal, et une bande de Danites émigrant dans le nord enlevèrent de la maison de Micha ses *theraphim* et son prêtre pour les établir dans leur nouvelle patrie (XVII-XVIII). Un autre symptôme bien plus grave se manifesta dans la participation de la tribu entière de Benjamin au crime contre nature commis à Gabaa. Loin de punir cette infamie, la tribu de Benjamin provoqua une terrible guerre civile. Par contre, tout le reste d'Israël condamna unanimement le péché des habitants de Gabaa et se leva comme un seul homme pour faire expier à la ville coupable et à toute la tribu leur conduite indigne (XIX-XXI).

Mais quand « toute cette génération fut réunie à ses pères, il s'éleva une autre génération qui ne connaissait pas Yahweh, ni ce qu'il avait fait en faveur d'Israël » (1), et le peuple déchut rapidement, au point de vue tant social que religieux. Plus d'une circonstance contribua à cette déchéance. Contrairement aux ordres formels de Moïse, les tribus septentrionales surtout, déjà au temps de Josué, avaient mollement combattu les Chananéens et n'avaient pas conquis leurs villes fortes. Dans la suite elles renoncèrent à la guerre d'extermination et se bornèrent à exiger un tribut des habitants idolâtres (2). Il en résulta peu à peu des relations d'amitié et même des unions matrimoniales avec les idolâtres. C'était se placer sur une pente glissante, où devaient périr infailliblement non seulement le caractère national d'Israël, mais l'observation de la Loi et le monothéisme. Car les Chananéens devinrent pour les Israélites « des épines dans leurs yeux et des aiguillons dans leurs côtés, des fils et des pièges » (3). « Israël, initié au culte grossier et sensuel de ses nouveaux amis, per-

(1) *Jud.* II, 10.
(2) *Jos.* XVI, 10; XVII, 12, 13; *Jud.* I, 21-36.
(3) *Num.* XXXIII, 55; *Jos.* XXIII, 13.

dit peu à peu le goût de sa religion plus pure et plus spirituelle, et ainsi se relâchèrent les liens si forts qui pendant si longtemps avaient uni le peuple élu et l'avaient rendu capable de grandes actions politiques » (1). L'Écriture dit brièvement : « Ils servirent les Baalim et les Astaroth (2). » Au début il n'y eut sans doute qu'une promiscuité du culte de Yahweh avec les pratiques idolâtriques. Mais peu à peu Israël abandonna le Seigneur et adopta l'idolâtrie des Chananéens. La diminution et finalement la perte du sentiment de l'unité nationale furent la conséquence nécessaire de cet abandon de la religion révélée.

La facilité avec laquelle Israël tomba dans l'apostasie s'explique par la nature de l'idolâtrie des Chananéens. Leurs deux principales divinités sont Baal et Astarté. Baal (3) est le nom phénicien du dieu suprême. Tous les peuples sémitiques ont honoré la divinité suprême sous le même nom : chez les Babyloniens elle s'appelle *Bel* (4) ou *Bilu* d'après les inscriptions cunéiformes (5). Baal est l'être primitif, éternel et immuable, qui trône au plus haut des cieux (*Baalsamin* « dieu du ciel », *Baalmeon* « maître de la demeure céleste »). Quand le polythéisme prit la forme du culte de la nature et des astres, Baal fut considéré comme le principe générateur résidant dans le soleil, et comme le principe destructeur symbolisé par le feu. Sous ce dernier aspect,

(1) Weiss, *David und seine Zeit*, Munster, 1880, p. 27.

(2) *Jud.* II, 13, III, 5-7.

(3) בַּעַל en hébreu et dans les autres langues sémitiques signifie « maître, seigneur »; c'est un nom commun, dont on fit plus tard un nom propre, une divinité particulière, le Baal par excellence. Chez les auteurs grecs et latins, il a pris la forme de βήλ, βῆλος; *Belus*. Il entre dans la composition d'un grand nombre de noms phéniciens, carthaginois et assyro-chaldéens : Hannibal, Asdrubal, Balthassar, etc.

(4) *Is.* XLVI, 1.

(5) D'autres distinguent Bel de Baal. V. l'art. *Bel* dans le *Dictionnaire de la Bible*.

il s'appela le plus souvent *Moloch;* chez les Moabites, il eut le nom de *Chamos*. Les représentations de ce dieu étaient une simple colonne; plus tard on lui donna aussi une forme humaine. Les lieux de son culte étaient principalement des hauteurs naturelles ou artificielles, les bamoth de Baal.

Astarté (עַשְׁתֹּרֶת, dans les Septante Ἀστάρτη) est la divinité femelle. Dans le culte astral on désignait sous ce nom la lune et plus tard la planète Vénus. En tant qu'étant la lune ou Vénus, elle est « la reine du ciel » (1). Astarté est très probablement identique avec *Istar,* la déesse de la guerre des Assyriens. Plus tard on fit d'Astarté le principe féminin à côté de Baal. L'idole représentant Astarté était l'*aschérah* avec laquelle elle était identifiée. On appelait de ce nom un pieu, une colonne de bois ou un tronc d'arbre, érigé sur des collines, dans des bois sacrés ou du moins sous des arbres touffus, ordinairement à côté d'un autel de Baal. Par là s'explique la traduction inexacte de ce mot par ἄλσος dans les Septante et par *lucus* ou *nemus* dans la Vulgate. Les deux divinités apparaissent sous des formes variées (*Baalberith* « Baal de l'alliance »; *Baalzebub* « Baal des mouches »; *Baalphegor* « Baal vénéré sur la hauteur de Phegor », etc.); de là vient aussi l'emploi si fréquent du pluriel : *Baalim* et *Astaroth.*

Le culte de ces divinités avait un caractère tout diabolique. Le mensonge, la volupté et la cruauté, joints à une pompe extérieure séduisante pour les sens et l'imagination, en formaient les principaux éléments. Toutes les ignominies s'y commettaient impunément et au service de la divinité. La Bible parle souvent des courtisanes et des hommes voués à l'immoralité, con-

(1) *Jer.* VII, 18; XLIV, 7.

sacrés à la déesse, *qedeschim* (Vulgate, *effeminati*) (1). Au bruit étourdissant des cymbales, des flûtes et des chants, les prêtres dansaient et se meurtrissaient les bras; les spectateurs, emportés par le même délire, finissaient par les imiter et se mutilaient avec des tessons semés à cet effet dans l'enceinte sacrée. A cela s'ajoutaient une foule de satisfactions accordées à la vaine curiosité : des oracles, des divinations, des amulettes, des conjurations, etc. Tous ces caractères réunis, contrastant avec le culte spirituel de Yahweh, rendaient l'idolâtrie extrêmement séduisante pour les Israélites (2).

Le culte de *Moloch* exerça, même plusieurs siècles plus tard, un attrait irrésistible sur les Israélites, lorsque précisément à cause de son caractère cruel et des victimes humaines qu'il exigeait, il aurait dû les remplir d'horreur. Pour rassasier en quelque sorte la fureur destructive du dieu, les parents lui immolaient leurs propres enfants : « Ils brûlaient au feu leurs fils et leurs filles » (3), « ils les immolaient pour servir d'aliments aux idoles » (4); « ils leur donnaient le sang de leurs enfants » (5); « ils faisaient passer leurs enfants par le feu en l'honneur de Moloch » (6). Les rabbins aussi bien que des historiens païens rapportent que l'idole de Moloch était une statue d'airain creuse qu'à l'intérieur on chauffait jusqu'à être rougie au feu. Les enfants étaient jetés vivants dans cette fournaise, et leurs gémissements étouffés par le bruit du tambour et de la musique. D'après d'autres, les enfants étaient d'abord immolés, puis leurs cadavres brûlés sur l'autel (7).

(1) III *Reg.* XIV, 24, etc.
(2) V. l'article *Astarthé* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1180.
(3) *Deut.* XII, 31.
(4) *Ezech.* XVI, 20.
(5) *Ib.* v. 36.
(6) IV *Reg.* XXIII.
(7) Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. III, p. 80 et s.

L'abandon de la vraie religion et l'affaiblissement du sentiment national déchiraient le double lien qui faisait l'unité d'Israël. Les symptômes de cette fâcheuse dislocation se firent bientôt apercevoir. Les tribus tendirent à s'isoler et à ne pas porter secours à leurs frères opprimés; elles cherchèrent même plus d'une fois à dominer les unes sur les autres (1).

L'auteur du livre des Juges sentait profondément le besoin de ramener Israël à une organisation plus forte et plus centrale. Il croit trouver l'explication des désordres de cette époque en ce qu' « alors il n'y avait pas de roi en Israël », et il ajoute deux fois : « chacun faisait ce que bon lui semblait (2). »

Au sujet de l'état social et religieux des Israélites à l'épique des Juges, voir Vigoureux, *la Bible et les découvertes*, etc., t. III, p. 36 et s.; Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 16 et s.; Baldeweg, *Das Zeitalter der Richter*, Zittau, 1877. Ces deux derniers ouvrages montrent particulièrement comment durant cette période a été observée la loi cérémoniale de Moïse. Le P. de Hummelauer y établit contre Wellhausen la thèse : « Interim cultus divinus talis erat, qualis a Moyse fuerat institutus ».

(1) Pendant les guerres de Barac et de Débora contre Sisara plusieurs tribus refusèrent de prendre part à l'expédition : elles préférèrent rester auprès de leurs troupeaux ou de leurs navires (*Jud.* V, 15-17). Outre la guerre d'extermination presque complète de Benjamin, il y eut d'autres guerres fratricides à l'époque des Juges. Sous Gédéon, les Éphraïmites voulant se venger d'une prétendue injure, il fallut toute la prudence et la douceur de Gédéon pour les calmer. Mais les villes de Soccoth et de Phanuel durent expier leur coupable indifférence à l'égard de ce Juge. Le meurtre de ses soixante-dix frères que commit Abimélech, avec l'aide des Sichémites, n'eut qu'un caractère local. Mais sous Jephté, ce fut de nouveau la jalousie des Éphraïmites qui suscita une guerre civile terrible, qui coûta la vie à 40.000 membres de cette tribu.

(2) XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24.

II. — Les Juges.

1. Israël était donc engagé de bonne heure dans une voie pernicieuse où il eût infailliblement perdu son caractère religieux et national et se fût assimilé complètement aux Chananéens. Mais Dieu, qui s'était choisi Israël et lui avait assigné une vocation spéciale, empêcha la ruine de son peuple, par son intervention extraordinaire. Il fit entrer en vigueur la loi fondamentale d'après laquelle il voulait régir Israël, loi promulguée par Moïse et réitérée par Josué, qui consistait en ce que Dieu punissait les défections de son peuple par des châtiments temporels. Dès qu'Israël se laissait aller à l'idolâtrie des Chananéens, Dieu faisait tomber les tribus prévaricatrices au pouvoir d'ennemis extérieurs qui les opprimaient jusqu'à ce que par la pénitence et la conversion elles eussent de nouveau mérité leur délivrance. Pour leur rendre leur liberté, Dieu suscitait des hommes d'action qui, enflammés d'enthousiasme et d'amour pour leur patrie, se mettaient à la tête du peuple, ranimaient sa foi, chassaient l'ennemi et rendaient au pays l'indépendance, la paix et la prospérité. Ces héros suscités par Dieu sont appelés par l'Écriture שֹׁפְטִים (*schofetim; κρίται, judices*), des Juges (1).

(1) Les Juges d'Israël n'étaient pas les dépositaires du pouvoir judiciaire tel que nous l'entendons aujourd'hui. Ils étaient des chefs militaires, qui conduisaient le peuple au combat, ce que la Vulgate (X, 1) exprime très bien par le mot *dux*. Mais outre le commandement militaire, ils exerçaient d'autres pouvoirs politiques; entre autres, ils tranchaient les litiges, comme il est dit expressément de la prophétesse Débora, et, après le rétablissement de la paix, ils prenaient soin de maintenir la pureté de la religion (cfr. II, 19). C'est pourquoi la Vulgate peut à juste titre appeler les jours de Gédéon « annos quibus Gedeon *praefuit* » (VIII, 28). Jephté est appelé רֹאשׁ (rôsch) « chef » (XI, 9, 11). L'exercice de l'ensemble de ces pouvoirs est appelé *schaphat*, « prendre

2. L'époque des Juges se divise en trois parties nettement marquées dans le Livre saint consacré à l'histoire de cette époque. Chaque partie débute par une réprimande de Dieu à son peuple. Dans la première, c'est « un envoyé du Seigneur », sans doute un prophète, qui reproche à Israël son ingratitude envers le Seigneur et sa négligence à combattre les Chananéens, et lui annonce de grands malheurs (II, 1-5). La seconde période est de nouveau marquée par l'envoi d'un prophète qui reproche au peuple son ingratitude et sa désobéissance (VI, 8-10). Le troisième avertissement, donné à l'occasion de l'invasion des Ammonites, est le plus sévère (X, 10-14). Ces trois périodes se ressemblent en ce que l'apostasie, l'invasion ennemie, la pénitence et la conversion du peuple, sa délivrance par un Juge et une longue durée de prospérité, se succèdent régulièrement. Cependant il est facile de reconnaître qu'Israël suit une marche progressive dans le mal. L'apostasie devient finalement et plus générale et plus fréquente; mais aussi l'oppression ennemie plus dure. La paix n'est rétablie que pour des époques de moins en moins longues, encore est-elle troublée par des luttes intestines. Dans chacune de ces trois périodes, il y a plusieurs oppressions et plusieurs Juges. Il n'est pas nécessaire d'admettre que ces oppressions se sont toutes succédé dans l'ordre où elles sont rapportées dans le récit bibli-

en main la cause de l'opprimé », cf. *Ps.* XLII, 1; parce que les Juges avaient surtout pour mission d'affranchir le peuple de Dieu.

Aucune loi n'avait donné lieu à l'origine de ce pouvoir, mais les circonstances et la nécessité du peuple. Quand le peuple était opprimé, d'ardents patriotes se sentaient poussés à prendre en main la délivrance de leurs frères. L'Écriture attribue à l'esprit de Dieu ce patriotisme des Juges, en disant à plusieurs reprises : « Il leur suscita un Juge ». Gédéon fut désigné par un ange, Samson le fut dès avant sa naissance. Le peuple aussi, pressé par le besoin, se mettait volontiers sous leur conduite. Les Galaadites même allèrent spontanément prier Jephté de se mettre à leur tête (X, 18-XI, 7). — Cf. Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. III, p. 45 et s.

que. Plusieurs régions ont pu être à la fois victimes d'oppressions différentes, et il arriva sans doute aussi qu'une partie du pays jouissait de la paix, lorsque d'autres gémissaient sous la servitude des étrangers.

3. La première période est caractérisée par des invasions ennemies qui de presque tous les côtés menacent Israël. Au nord-ouest, c'est Chusan Rasathaim, roi d'Aram, qui envahit Chanaan et lui impose un tribut. Il semble avoir dominé jusqu'en Juda, puisque c'est un membre de cette tribu, Othoniel, neveu de Caleb (1), qui secoua ce joug (III, 8-11). A l'est, les Moabites, alliés aux Ammonites et aux Amalécites, rendirent tributaires non seulement les tribus transjordaniques, mais plusieurs situées en deçà du Jourdain. Aod, de la tribu de Benjamin, délivra sa patrie par un acte contraire au droit des gens et qui, s'il manifeste son patriotisme, atteste aussi la rudesse de ses sentiments (2). Envoyé à Jéricho pour payer le tribut de son peuple à Églon, roi de Moab, il profita de cette occasion pour le tuer par surprise (III, 12-30). Au sud-ouest, Israël fut inquiété par les Philistins, mais Samgar les repoussa (III, 31). Le danger qui menaçait Israël du côté du nord arrête davantage l'historien sacré. Sisara, général en chef de Jabin, roi chananéen d'Asor, avait envahi les régions occupées par les tribus du nord. Cette fois la délivrance fut l'œuvre d'une femme, de la prophétesse Débora, « qui jugeait Israël en ce temps-là; elle siégeait sous le palmier, qu'on appelait le palmier de Débora, entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Éphraïm; les fils d'Israël montaient vers elle pour lui soumettre leurs litiges » (3). Elle envoya au nom de Yahweh l'ordre à Barac, de se mettre à la tête des fils de Nephthali et

(1) *Jos.* XV, 16-19.
(2) Vigouroux, *Bible et découvertes*, etc., t. III, p. 100.
(3) *Jud.* IV, 4-5.

de Zabulon, et, sur la prière de Barac, alla elle-même le rejoindre. La bataille décisive fut livrée au pied du Thabor. L'armée de Sisara fut entièrement battue et lui-même tomba victime de la ruse d'une femme kénite, appelée Jahel. Débora chanta sa victoire en un cantique magnifique (IV-V).

4. Lorsque, pendant les jours de paix, Israël se fut adonné de nouveau à l'idolâtrie, les hordes des Madianites et des Amalécites nomades, « semblables à une nuée de sauterelles », pendant sept ans, vinrent régulièrement, avant l'époque des moissons, ravager tout le pays depuis la plaine de Jezraël jusqu'à la plaine de la Séphéla. Gédéon, fils d'une famille peu importante de Manassé, reçut d'un ange l'ordre de sauver son peuple. Gédéon devint dès lors aussi courageux pour la défense de sa patrie que zélé pour la religion. Le Seigneur confirma sa mission par plusieurs prodiges et lui donna d'accomplir l'œuvre de la délivrance en des circonstances qui montrèrent que Dieu seul en était l'auteur. Trois cents hommes, sans tirer l'épée, mirent en déroute l'armée madianite, campée près des monts Gelboé. Les tribus avoisinantes, répondant à l'appel de Gédéon, se mirent à la poursuite des fuyards et occupèrent les gués du Jourdain que les Madianites essayaient de franchir. La victoire fut si éclatante, qu'elle resta dans la mémoire du peuple et fut souvent célébrée dans les chants d'Israël (1). Le prestige de Gédéon fut tel, qu'on lui proposa le titre de roi héréditaire; mais Gédéon refusa en disant : « C'est Yahweh qui doit régner sur vous »; il se borna à demander une partie considérable du butin. Malheureusement il s'en servit pour la fabrication d'un éphod, qui devint à Ophra, sa patrie, l'objet d'un culte séparatiste (VI-VIII, 30). La royauté refu-

(1) *Ps.* LXXXII, 10; *Is.* IX, 4.

sée par Gédéon fut recherchée par son fils Abimélech. Par la ruse et la violence, il réussit, après avoir mis à mort tous ses frères, au nombre de soixante-dix, à se faire reconnaître comme roi par les habitants de Sichem, qui avaient déjà tourné le dos au culte de Yahweh et introduit le culte de Baalberith. L'usurpation d'Abimélech ne porta bonheur à personne, ni à lui-même, ni aux Sichémites. Il périt bientôt d'une mort sans gloire à la suite d'une révolte de ses sujets (VIII, 31-IX, 57). Après lui, la Bible mentionne comme juges Thola d'Éphraïm, à l'ouest, et Jaïr de Galaad, à l'est du Jourdain.

5. L'idolâtrie étant devenue plus générale, un châtiment particulièrement dur atteignit Israël dans la troisième phase de cette époque. De deux côtés à la fois, Israël fut envahi, à l'est par les Ammonites, au sud-ouest par les Philistins. Le récit de la Bible ne nous oblige nullement à croire que l'invasion des Philistins ait suivi celle des Ammonites. Au contraire, à cause de la remarque X, 7 : « le Seigneur les fit tomber entre les mains des Philistins et des fils d'Ammon », il est plus vraisemblable que les deux invasions ont été simultanées. Les princes de Galaad, pour secouer le joug des Ammonites, appelèrent à leur secours Jephté, que ses frères avaient chassé de la maison paternelle parce qu'il était fils d'une concubine. Jephté se mit à la tête des tribus transjordaniques et chassa les Ammonites de toutes les villes qu'ils avaient occupées (1); puis il tourna ses armes victorieuses contre les Éphraïmites dont il châtia durement la jalousie et l'insolence (X, 6-XII, 7). Trois autres juges sont simplement mentionnés : Abesan

(1) Au sujet du vœu de Jephté et du sacrifice qu'il fit de sa fille les opinions sont partagées. Parmi les exégètes modernes, Vigouroux, Fillion, Hummelauer, affirment que Jephté a réellement immolé sa fille; Kaulen, Van Hoonacker (*le Vœu de Jephté*, Louvain, 1893), Zschokke (*Die* [illegible]*chen Frauen*, Fribourg, 1882, p. 181 et s.) pensent que la fille de [illegible]'ut seulement consacrer sa virginité.

de Bethléhem, Ajalon de Zabulon et Abdon d'Éphraïm.

L'ennemi le plus dangereux qui menaça Israël à la fin de la période des Juges, ce furent les Philistins. Ils étaient en Chanaan depuis l'époque patriarcale; mais de nouveaux immigrants, venus de Crète (1), étant venus se joindre à eux, ils avaient besoin d'étendre leur territoire et de chercher de nouvelles habitations du côté de l'est. Il en résulta des conflits avec les Israélites où ceux-ci succombèrent et finirent par être sous la domination totale des Philistins. Samson, de la tribu de Dan, la plus menacée par les Philistins, s'éleva contre ces oppresseurs. Dieu l'avait doué d'une force surhumaine, qui dura aussi longtemps qu'il resta fidèle à son vœu de *nazir* et en particulier à l'obligation de ne pas laisser passer de rasoir sur sa tête. Par une série d'exploits, il répandit la terreur chez les Philistins et leur fit beaucoup de mal, profitant de toutes les occasions que son mariage avec une femme philistine lui fournissait fréquemment. Mais s'étant laissé séduire par Dalila, il lui révéla le secret de sa force. Dalila, vendue aux Philistins, lui fit raser sa belle chevelure et le livra à ses ennemis. Ceux-ci lui crevèrent les yeux, l'enchaînèrent et le condamnèrent au travail humiliant de tourner la meule. Mais quand les cheveux de Samson eurent repoussé, sa force lui revint aussi. Un jour qu'au temple de Dagon il était le jouet des Philistins réunis pour une fête, Samson résolut de se venger. Après avoir invoqué Yahweh, il saisit deux colonnes qui soutenaient l'édifice,

(1) Cette immigration eut lieu à la suite d'un décret du pharaon Ramsès III, qui assigna aux « Pulista », venus de Crète, des habitations au sud de Gaza. Le souvenir de cet élément d'origine crétoise s'est conservé longtemps chez les écrivains bibliques. La garde du corps de David porte le nom de *Keréthi* et *Pheléthi*, « Crétois et Philistins » (II *Sam.* VIII, 18). Dans Ézéchiel (XXV, 16), Dieu dit : « J'étendrai ma main sur les Philistins et tuerai les Crétois et détruirai les restes de la côte maritime ». Sophonie (II, 5) appelle les habitants de la Pentapole « peuple de Keréthim » et leur territoire « pays des Philistins ».

les ébranla avec tant de force que le temple s'écroula et ensevelit près de 3.000 Philistins sous ses ruines. Par cette fin héroïque, Samson a expié son péché; mais il n'a pas réussi à délivrer Israël. Son infidélité à Dieu et l'isolement dans lequel le laissa son peuple furent la cause de son insuccès.

L'histoire de Samson a dû être contemporaine des événements consignés dans les premiers chapitres du Ier livre de Samuel (1). Le grand prêtre Héli a été juge pendant quarante ans. Pacifique et faible, il ne semble pas avoir jamais marché contre les ennemis du dehors. Sous sa judicature eut lieu une terrible défaite des Israélites près d'Aphec, où l'arche fut prise par les Philistins. La nouvelle de ces désastres causa la mort d'Héli. L'oppression des Philistins dura encore vingt ans et ne prit fin que par la défaite que leur infligea Samuel, le dernier des Juges, à Maspha.

6. *La chronologie de la période des Juges.* Pour déterminer la durée de cette période, on ne doit pas faire l'addition des chiffres indiquant la durée des diverses oppressions et des judicatures; car il est certain qu'il y a des synchronismes. Un point de repère sûr est fourni par III *Reg.* VI, 1, où il est dit que depuis la sor-

(1) Au chap. IV, 1, il est parlé d'une bataille entre les Israélites et les Philistins sans qu'il soit question d'une invasion de ces derniers. (Le v. 1 de la Vulgate est une interpolation faite par les Septante pour suppléer à ce manque apparent de liaison). Le texte sacré suppose qu'il s'agit de la domination des Philistins rapportée au livre des Juges, XIII, 1. Comme il est dit que cette oppression dura quarante ans et n'a cessé que vingt ans après la déroute d'Israël à Aphec (I *Sam.* IV; VII, 2-14) et la mort d'Héli, on peut se représenter quelle a été vraisemblablement la suite des événements. C'est vers le milieu de la judicature d'Héli que dut commencer l'oppression des Philistins. Samson naquit vers cette époque (XIII, 5); il commença à combattre les Philistins durant les dernières années d'Héli, qui mourut vingt ans après le commencement de la domination des Philistins. Samson a donc exercé sa mission au moment où l'abaissement d'Israël était le plus profond, après sa défaite d'Aphec (I *Sam.* IV). Samson a dû mourir un peu avant que Samuel n'ait commencé l'exercice de son ministère.

tie d'Égypte jusqu'au commencement de la construction du temple il s'était écoulé 480 ans. En déduisant de ce chiffre les quatre années de Salomon, les quarante de David, les quarante de Saül, en outre quarante années de Moïse, sept de Josué, et environ quarante depuis le partage de Chanaan jusqu'à la mort des anciens (*Jud.* II, 7), on obtient la somme de 310 ans. Ce chiffre concorde à peu près avec celui qui est donné *Jud.* XI, 26, où Jephté, qui vivait à la fin de la période des Juges, dit qu'il y avait 300 ans depuis la victoire de Moïse sur Sehon, roi des Ammonites. On peut donc fixer la durée totale de la période des Juges à 300 ans environ.

La répartition de ce chiffre entre les diverses judicatures est incertaine, à cause de la difficulté d'établir exactement les synchronismes. Le P. de Hummelauer, *Com. in lib. Jud.* p. 10, propose le tableau suivant :

1re période.

ANNÉE.	*Benjamin.*	*Tribus du nord.*	*Juda.*
1	Oppression des Moabites, 18 ans.		Oppression de Chusan, 8 ans
9 (?)			Victoire d'Othoniel et repos de 40 ans.
19	Délivrance due à Aod, repos de 80 ans.		
38		Oppression de Jabin, 20 ans.	
			Philistins chassés par Samgar
58		Victoire de Débora et de Barac. Repos de 40 ans.	
98	Fin du repos.	Fin du repos.	

2e période.

	Tribus cisjordaniques.	*Tribus transjord.*
1	Invasions madianites, 7 ans.	
8	Victoire de Gédéon, repos de 40 ans.	
48	Usurpation d'Abimélech, 3 ans.	Jaïr, 22 ans.
51	Thola, 23 ans.	
74	Mort de Thola.	

3e période.

	Silo et Benjamin.	*Dan.*	*Galaad.*	*Zabulon.*	*Ephraïm.*
1	Héli, juge, 40 ans.				
21	Oppression des Philistins, 40 ans.	Naissance de Samson.	Oppression des Ammonites, 18 ans.		
40	Déroute d'Aphec. Mort d'Héli. L'arche captive, 20 ans.	Samson, juge. 20 ans.	Jephté, juge, 6 ans.	Abesan, 7 ans. Ajalon, 10 ans.	Abdon, 8 ans.
		Mort de Samson.			
60	Bataille de Maspha. Samuel, juge.				

III. — Le livre des Juges.

Le livre des Juges se divise naturellement en trois parties : l'introduction (I-III, 4), le corps du livre (III, 5-XVI) et le double appendice (XVII-XVIII et XIX-XXI). Le corps du livre est formé par une série de récits détachés qui font connaître en détail l'activité de six Juges. Les autres sont simplement mentionnés. Il semble que de longs intervalles de temps y sont entièrement passés sous silence. Il n'est pas question d'Héli ni de Samuel. L'auteur de ce livre n'a donc pas voulu écrire une histoire proprement dite de l'époque des Juges. Son but est tout autre. Comme il ressort déjà de l'introduction, l'auteur veut prouver par les faits qu'Israël est heureux quand il est fidèle à Dieu, malheureux dès qu'il l'abandonne, pardonné dès qu'il se convertit. L'histoire des six Juges racontée plus longuement lui suffit pour la démonstration de sa thèse. Il renvoie à la fin de son livre les deux faits qui appartiennent pourtant au commencement de cette époque, parce qu'ils ne rentrent pas proprement dans son plan. Ces deux faits, quoique de nature très différente, concourent cependant à un même but, formulé par l'auteur lui-même dans la réflexion si souvent répétée : « Alors il n'y avait point de roi en Israël, et chacun faisait ce que bon lui

semblait ». L'auteur veut établir par deux exemples caractéristiques que la religion et la moralité étaient dans un état lamentable en Israël, avant que la royauté ne fût établie pour être le soutien de la foi.

Pour résoudre la question de savoir quel est l'auteur du livre, il faut distinguer entre les auteurs des différents récits et l'auteur de tout le recueil. Les récits particuliers sont d'origine et de date différentes. Ils ont été recueillis par un écrivain qui les a disposés de manière à servir à la thèse qu'il indique lui-même dans l'introduction. Héli et Samuel ne sont pas nommés dans ce livre, lorsque l'histoire de ce dernier surtout eût fourni à l'auteur une éclatante confirmation de sa thèse. C'est sans doute parce qu'à l'époque de la rédaction du livre, ces personnages n'appartenaient pas encore à l'histoire. On peut donc supposer avec beaucoup de vraisemblance que le livre des Juges date des premières années de la royauté.

Cette conclusion est confirmée par plusieurs indices, Les Jébuséens étaient encore à Jérusalem, au moment où écrivait l'auteur (1). Or nous savons que David s'empara de Sion, la septième année de son règne (2). C'est donc avant cette date que le livre a été écrit. D'ailleurs la préoccupation de l'auteur d'empêcher le retour de l'idolâtrie ne serait guère à sa place sous David, ni même dans les dernières années de Saül. Un autre point de repère est fourni par la réflexion quatre fois répétée : « Alors il n'y avait point de roi en Israël ». Ces mots ont été visiblement écrits sous l'impression toute fraîche des bienfaits que procurait la jeune royauté, par contraste avec l'anarchie politique et religieuse des temps antérieurs. Toutes ces considérations nous amènent naturellement aux premières années de Saül. Or

(1) I, 21.
(2) II *Reg.* V, 6. 7.

à ce moment nul n'était mieux en état d'accomplir une œuvre pareille que le prophète Samuel, nul plus que lui ne devait avoir à cœur le but que poursuit le livre. Il est donc vraisemblable que Samuel est l'auteur du livre des Juges (1).

*
* *

Le livre de Ruth contient l'histoire d'une famille de Bethléhem à l'époque des Juges. Élimélech, contraint par une famine, avait émigré en Moab avec sa femme Noémi et ses deux fils. Noémi ayant perdu son mari, ainsi que ses deux fils, qui avaient épousé des Moabites, retourna à la fin de la disette dans sa patrie avec l'une de ses brus, appelée Ruth. Celle-ci, un modèle de piété filiale, fit la connaissance de Booz, son parent, qui était très riche, et qui, se conformant à la loi dite du lévirat, consentit à l'épouser. Ruth devint ainsi l'aïeule de David. Cette indication généalogique est évidemment le véritable but du livre. Cependant l'ensemble du récit pris en lui-même est indépendant de cette indication, qui a pu être ajoutée plus tard. Ce récit appartient donc à la même série que ceux qui ont fourni les éléments du livre des Juges. Autrefois le livre de Ruth était joint à celui des Juges; en tout cas il en était ainsi aux temps des Septante (2).

(1) V. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n. 448; Kaulen, *l. c.*, p. 214; Cornely, *l. c.*, p. 206 et s.; Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1886, p. 25 et s.

D'après la néocritique, le livre des Juges est tiré en majeure partie d'une histoire des Juges faite par un auteur deutéronomiste (Prologue, II, 1-19; Othoniel, Aod, Débora, Gédéon et Samson). Le reste est emprunté à E (l'idolâtrie de Micha et des Danites, XVII-XVIII) et à J. La compilation s'est faite peu à peu, peut-être par les mêmes mains que le Pentateuque. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, p. 91. — *Revue biblique*, 1896, p. 462 et s.

(2) Kaulen, *l. c.*, p. 220.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

La création et la chute originelle d'après les inscriptions cunéiformes

CHAPITRE VI

D'Adam jusqu'à Noé (*Gen.* IV-V)

CHAPITRE VII

Le déluge

CHAPITRE VIII

Les descendants de Noé

CHAPITRE IX

La chronologie des temps primitifs

CHAPITRE X

LA VOCATION D'ISRAËL

CHAPITRE XI

LA TERRE SAINTE ET SES HABITANTS

CHAPITRE XII

ABRAHAM

CHAPITRE XIII

ISAAC ET SES DEUX FILS ÉSAÜ ET JACOB (*Gen.* XXV, 19-XXVII)

CHAPITRE XIV

Jacob et Joseph

CHAPITRE XV

Jacob bénit Juda (*Gen.* xlix, 8-12

CHAPITRE XVI

Importance de l'histoire des patriarches

CHAPITRE XVII

Israel en Égypte

CHAPITRE XVIII

La délivrance de la servitude d'Égypte (*Ex.* II-XIV)

CHAPITRE XIX

La loi et l'alliance

CHAPITRE XX

Le sanctuaire

CHAPITRE XXI

Les ministres du culte

CHAPITRE XXII

Les sacrifices

CHAPITRE XXIII

Les lois concernant les impuretés légales et les aliments

CHAPITRE XXIV

Les jours sanctifiés

CHAPITRE XXV

But et importance de l'ancienne loi

CHAPITRE XXVI

Du Sinaï au Jourdain

CHAPITRE XXVII

La loi mosaïque et la critique du pentateuque

CHAPITRE XXVIII

Josué

CHAPITRE XXIX

La période des juges

CARTES ET PLAN

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Six leçons sur les Évangiles, par M. l'abbé BATIFFOL. Un joli volume in-12. *Troisième édition* .... 1 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE L'ENSEIGNEMENT

DE

L'HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

VOLUMES PARUS :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. PAUL ALLARD. 1 volume in-12. *Deuxième édition* .... 3 fr. 50

Anciennes littératures chrétiennes : *La littérature grecque*, par M. l'abbé PIERRE BATIFFOL, 1 vol. in-12. *Deuxième édition* .... 3 fr. 50

Histoire de l'Ancien Testament, d'après le Manuel allemand du docteur Schopfer, par l'abbé J.-B. PELT, docteur en théologie et en droit canonique, professeur au grand séminaire de Metz. Ouvrage approuvé par S. G. Mgr l'Évêque de Metz. 2 volumes in-12.......... 6 fr.

Chaque volume se vend séparément.

Religion et critique, par l'abbé DE BROGLIE. Œuvre posthume, recueillie par l'abbé C. PIAT, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.................................. 3 fr. 50

Questions bibliques, par l'abbé DE BROGLIE. Œuvre posthume, recueillie par l'abbé C. PIAT, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-12........... 3 fr. 50

Les Moines de Constantinople, par M. l'abbé MARIN, docteur ès-lettres, professeur à la Malgrange. 1 volume in-8°.................................... 10 fr.

HAGIOGRAPHIE

Nouvelle collection " LES SAINTS "

VOLUMES PARUS :

Saint Augustin, par AD. HATZFELD. *Troisième édition.*

Sainte Clotilde, par G. KURTH. *Troisième édition.*

Saint Augustin de Cantorbéry et ses compagnons, par le R. P. BROU, S. J. *Deuxième édition.*

Le Bienheureux Bernardin de Feltre, par E. FLORNOY. *Deuxième édition.*

La Psychologie des saints, par HENRI JOLY, *Deuxième édition.*

Saint Vincent de Paul, par le prince EMMANUEL DE BROGLIE. *Deuxième édition.*

Saint Pierre Fourier, par L. PINGAUD.

Chaque volume in-12. Prix : 2 fr.

Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, par l'abbé VACANDARD, docteur en théologie, premier aumônier du lycée de Rouen, 2 volumes in-8°................ 15 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

LE MÊME OUVRAGE, 2 volume in-12. *Deuxième édition.* 7 fr.

Histoire de saint François d'Assise, par l'abbé Le Monnier, curé de Saint-Ferdinand des Ternes. *Deuxième édition.* 2 volumes in-8° .... 12 fr.

Vie de saint François de Sales, évêque et prince de Genève, d'après les manuscrits et auteurs contemporains, par M. le curé de Saint-Sulpice. *Huitième édition, revue, corrigée, enrichie d'une carte de l'ancien diocèse de Genève et d'une table analytique.* 2 volumes in-8° avec un portrait gravé sur acier .... 12 fr.

La même, édition abrégée. 1 volume in-12 .... 2 fr.

Vie de sainte Térèse, écrite par elle-même. *Quatorzième édition.* 1 volume in-12 .... 4 fr.

Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie et des origines de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, par le R. P. Ch. Daniel, de la Compagnie de Jésus. *Quatrième édition.* 1 volume in-12 .... 3 fr. 50

Saint Philippe de Néri, par la comtesse d'Estienne d'Orves, avec une préface de Mgr de la Passardière, de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri, évêque de Roséa. 1 volume in-12 .... 3 fr.

Une Fille de France : La Bienheureuse Jehanne (1464-1505), par la Comtesse de Flavigny. 1 volume in-12, orné d'une gravure. *Deuxième édition* .... 3 fr. 50

Le Bienheureux Colombini, *histoire d'un Toscan au quatorzième siècle*, par la comtesse de Rambuteau. *Quatrième édition.* 1 volume in-12, orné d'une gravure sur acier .... 3 fr.

POLITIQUE ET SOCIOLOGIE

L'Église et la France moderne, par le R. Père Vincent MAUMUS, dominicain, 1 volume in-12...... 2 fr. 50

Les Catholiques et la liberté politique, par le R. P. VINCENT MAUMUS, dominicain, 1 vol. in-12. 3 fr.

L'Église et le siècle, conférences et discours de Mgr IRELAND, archevêque de Saint-Paul, aux États-Unis, publiés avec une préface, par M. l'abbé FÉLIX KLEIN, professeur à l'Institut catholique de Paris, *huitième édition*. 1 volume in-12 .... 2 fr.

ŒUVRES DE YVES LE QUERDEC

Lettres d'un curé de campagne. Ouvrage couronné par l'Académie française. *Septième mille.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

Lettres d'un curé de canton. *Quatrième mille.* 1 volume in-12................................ 3 fr. 50

Le Journal d'un Évêque. *Première partie.* Pendant le Concordat. *Troisième mille.* 1 volume in-12 .. 3 fr. 50

Le Journal d'un Évêque. *Deuxième partie.* Après le Concordat. *Deuxième mille.* 1 volume in-12..... 3 fr. 50

Le Cardinal Manning et son action sociale, par l'abbé J. LEMIRE, député du Nord. *Troisième édition.* 1 volume in-12 .... 2 fr. 50

L'Église catholique et la liberté aux États-Unis, par M. le vicomte de MEAUX. *Deuxième édition*. 1 volume in-12 .... 3 fr. 50

Exploiteurs et salariés, par M. GUSTAVE THÉRY. 1 volume in-12.................................. 3 fr.

Introduction à l'étude du droit, par M. LUCIEN BRUN. *Deuxième édition*. 1 volume in-12 .... 3 fr.

Les premiers principes d'économie politique, par M. CHARLES PÉRIN. 1 volume in-12............ 3 fr. 50

Du Prêt à intérêt ou des Causes théologiques du socialisme, par M. l'abbé JULES MOREL, 1 vol. in-12. 3 fr. 50

La Propriété devant le socialisme contemporain, par le Rév. Père TH. CALMES, professeur au grand séminaire de Rouen. 1 volume in-12............... 2 fr. 50

Le Socialisme contemporain, par l'abbé WINTERER, député d'Alsace-Lorraine au Parlement allemand. *Troisième édition*, entièrement refondue et continuée jusqu'à 1894. 1 volume in-12....................... 3 fr. 50

Traité élémentaire d'économie politique, par F. HERVÉ-BAZIN, docteur en droit, professeur d'Économie politique à la Faculté catholique de droit d'Angers. *Troisième édition*, revue et mise au courant du dernier état de la législation économique et des plus récentes statistiques. 1 vol. in-12............................. 4 fr.

Au Sortir de l'école. — Les Patronages, par MAX TURMANN, 1 volume in-12, prix .... 3 fr.

LITTÉRATURE ET BIOGRAPHIE

Le Père Hecker, fondateur des Paulistes américains (1819-1888), par le Père W. ELLIOTT, de la même Compagnie. Traduit et adapté de l'anglais avec autorisation de l'auteur. Introduction de Mgr IRELAND et préface de l'abbé Félix KLEIN. 1 volume in-12 de LIV-430 pages. *Quatrième édition* avec portrait............... 3 fr. 50

Le Livre de l'Apôtre, fragments recueillis par MARIE-THÉRÈSE DE LA GIRENNERIE; avec Lettres de LL. Ém. les cardinaux Rampolla et Ferrata, et de LL. GG. NN. SS. Dusserre, Fulbert, Petit et Denéchau, et Lettre-préface de S. G. Mgr Bonnefoy. *Deuxième édition.* 1 volume in-12.. 3 fr.

Nouvelles tendances en religion et en littérature, par l'abbé Félix KLEIN avec une préface de l'abbé JOINIOT. 1 volume in-12. *Deuxième édition*................ 3 fr.

Autour du dilettantisme, par l'abbé F. KLEIN, professeur à l'Institut catholique. 1 vol. in-12. *Troisième édition*.. 3 fr.

A travers l'Europe. — Enquêtes et notes de voyage : *En Finlande. — A la recherche de l'éducation correctionnelle. — Le tour de l'Autriche. — Une mission à Londres. — Au-delà des Pyrénées,* par M. HENRI JOLY, 1 volume in-12 .... 3 fr. 50

Lamennais, d'après sa correspondance et les travaux les plus récents (1782-1854), par le R. P. MERCIER, S. J. 1 volume in-12.............................. 3 fr.

Montalembert (le comte de), par M. TH. FOISSET, avec une Introduction par M. P. Douhaire. 1 vol. in-8. 3 fr.

Vie du R. P. Lacordaire, par M. FOISSET. *Deuxième édition.* 2 volumes in-12 avec portrait .... 8 fr.

Un Moine au XIXe siècle, le Père Lacordaire, par le comte de MONTALEMBERT, 1 vol. in-12.......... 2 fr.

Jeanne Jugan et les **Petites Sœurs des pauvres,** par l'auteur d'*une Femme apôtre*, avec une introduction par M. LÉON AUBINEAU. 2e *édition revue et corrigée.* 1 vol. in-12, avec portrait......................... 2 fr. 50

Notice sur la Révérende Mère Marie de la Providence, fondatrice de la Société des religieuses auxiliatrices des âmes du Purgatoire. 1 volume in-12. *Quatrième édition* .... 2 fr. 50

Paul Lamache, professeur aux Facultés de Strasbourg et de Grenoble, et l'un des fondateurs de la *Société de Saint-Vincent de Paul* (1810-1892), par PAUL ALLARD. 1 vol. in-12 .... 2 fr. 50

Eugénie de Guérin. Journal et fragments, publiés par G.-S. TRÉBUTIEN. 41e *édition.* 1 vol. in-12.. 3 fr. 50

Eugénie de Guérin (Lettres d'), publiées par G.-S. TRÉBUTIEN. 30e *édition.* 1 volume in-12............ 3 fr. 50

Maurice de Guérin, Journal, Lettres et Poèmes, publiés par G.-S. TRÉBUTIEN. 20e *édition.* 1 vol. in-12. 3 fr. 50

Paris. — Imp. DEVALOIS, avenue du Maine, 144.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).